


# ابن رشد الحفيد

## حياته - علمه - فقهه

حمادي العبيدي

الدار العربية للكتاب







حمادي العبيدي

# ابن رشد الحفيد

## حياتُهُ - عِلْمُهُ - فِقْهُهُ

الدار العربية للكتاب

# مُقـــدّمة

لفت نظري وأنا أطالع حياةَ ابن رشد أنّ هناك جانبا هاما في نشاط هذا الرجل لم يلتفتْ إليه أحد ، وهو الجانب الفقهي . فكلّ الذين درسوه ، اهتمّوا به فيلسوفاً ، وصاحب خصومة كبيرة مع الغزّالي .

ولقد بحثتُ وبحثتُ عما كتب الناس عن فقه ابن رشد فلم أجدْ شيئا ذا بال . وكنت كلما عاودتُ النظر في مرجع قديم أو حديث لم أجد إلاّ إطراء علمه بالفقه ، وسعة اطّلاعه فيه . وما عدا هذا الثناء والتّمجيد ، لا يقف الباحث على شيء يتّصف بالجدّ والجدوى .

لم يبق من رجاء إذن إلاّ أنْ أتوجّه الى كتب ابن رشد في الفقه . وتخيّرتُ منها ثلاثة هي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال . وكان سبب اختياري لهذه الكتب بالذّات هو أنّ نظرتي إلى الفقه عند ابن رشد قد حدّدتُها بالاتّجاه إلى البحث عن الناحية المنهجية التي كانت له في هذا الضرب من حياته العلميّة ، ومن هنا أخذتُ الفقه بمفهومه العام

الذي أطلقه عليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله ورضي عنه ، فقد كان يسمّي كلّ ما يتصل بالبحث في مسائل العقيدة ، وما يتّصل بالأحكام — فقها . ويطلق على الجانب الأوّل اسم (الفقه الأكبر) وعلى الجانب الثاني (فقه الأحكام) .

من هذا المنطلق إذن أخذت أدرس الفقه عند ابن رشد ، فكان كتاب « الكشف عن مناهج الأدلّة » عمدتي في البحث عن منهجه في الفقه الأكبر الذي يسمى بعلم الكلام .

وكان كتاب « بداية المجتهد » سندي فيما يتّصل بطريقته في معالجة فقه الفروع ، الذي درج الفقهاء على أن يسمّوه بفقه الأحكام ، أو — الفقه — وكفى .

وبما أنّي قد توصّلت إلى أنّ لابن رشد منهجا متميّزا سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع ، انفرد به عن غيره من الفقهاء والمتكلّمين ، فلا بدّ أن أبحث عن المنطلق الفكريّ العام الذي صدرتْ عنه آراؤه ، واتجاهه الدّينيّ بصورة أعمّ . وكان كتاب « فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » هو الذي كشف لي عن هذا الجانب ، وتبيّنتُ منه أنّ للرجل عقلانية طاغية أراد أن يسلّطها على الدّين حتى فيما لا مجال للعقل فيه ممّا يسمّيه الفقهاء بالمسائل التعبّدية ، أو غير المعقولة المعنى :

وقبل تناول الجانب الفقهي ترجمت له ترجمة وافية مع اعتماد أوثق الروايات والأخبار بعد المقارنة والتمحيص ، وكنت أدعّم ما أرجّحه بالنصوص نفسها . كما بسطتُ

القول في نكبته وحققت أسبابها من المراجع الأساسية التي عدتُ إليها ، وذلك لما كان لتلك النكبة من الآثار البعيدة على تراث ابن رشد وعلى تأثيره في الثقافة الإسلامية . فقد فقدت أهم كتبه ، وكان تأثيره في العالم الإسلامي محدودا لما شاع عنه من إلحاد وزندقة فنفر الناس منه ، في حين كانت له مدرسة فكرية بأوروبا استمرّت قرونا ، ودعيت بالرشدية .

وبما أنّ الحديث عن الفقه هو حديث عن فرع من فروع العلم ، بل عن أهمّ العلوم الإسلامية ، فقد قدّمتُ بين يديْ ذلك تعريفا بمكانة ابن رشد العلميّة ، وحرصتُ على أنْ أنقل تراجم شيوخه من مصادرها الأصلية بنصّها لتكون شهادة على ما لابن رشد من متانة التكوين والتضلّع من العلوم الشرعية . أما مؤلّفاته فمشتّتة بين المراجع ، وقد جمعتُها وفهرستُها باعتبار ما كان منها تصانيف وما كان منها شروحا ، وما كان منها تلاخيص . وحصرتُ الموجود منها بالعربيّة والعبريّة واللاّتينيّة ، وما طبع وما لم يطبع . وهذه ناحية هامة تكفي الباحث وتغنيه عن استطلاع المراجع الأخرى لمعرفة كتب ابن رشد ، إذ أنّي ألممتُ بأهم الفهارس وجمعت بينها ، ومن أهمها : فهارس ابن أبي أصيبعة ، والذّهبي ، ورينان ، وبروكلمان ، وما ورد في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف للبستاني ، وما ذكره أسعد يوسف داغر ، وما جاء في مجلّة تراث الإنسانية (1) .

---

(1) تجد الإشارة إلى الأعداد المعتمدة من هذه المجلة ومن الكتب المذكورة ، في مواضعها من الكتاب ، ومن فهرس المراجع .

ونتيجة لهذا المنهاج الذي سرتُ عليه في تناول ابن رشد جاء الكتاب مقسما إلى ثلاثة فصول ، اشتمل كلّ فصل على نقاط للبحث جعلتها متسلسلة ، مترابطة ، يفضي كلّ مبحث منها إلى الذي يليه ، وهدفي من ذلك هو الحرص على التسلسل الفكريّ الذي بدونه لن يكون العلم علما ، ولن تكون الثقافة ثقافة .

ولقد كان اعتمادي — فيما اعتمدتُ من مراجع — على القديم منها ، المعاصر لابن رشد أو القريب من عصره ، مثل الصّلة لابن بشكوال ، والتكملة لابن الأبّار ، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة . وكانت هذه المراجع مفيدة جدا لي فيما يتعلّق بترجمة شيوخه ، وتلاميذه ، وذكر الكثير من مؤلّفاته .

كما كانت الملاحق التي نشرها رينان واستمدّها من مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس مثل سيرة ابن رشد للأنصاري ، والذهبي ، وغيرهما ، هامّة فيما يتّصل بنكبة صاحبنا وأسبابها ، وملابساتها .

وكان الدّيباج المذهب لابن فرحون ، وبعض الموسوعات الحديثة كدائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف للبستاني ، إلى جانب تراجم ببعض الدوريات ، مصدرا لما أحطتُ به من حياة الرجل وسيرته وأحواله ، إضافة الى المراجع القديمة التي ذكرتُ بعضها آنفا .

على أنّ الكتاب الذي كان شامل الإفادة من هذه الجوانب كلّها هو كتاب أرنست رينان عن ابن رشد ،

الذي ترجمه إلى العربية عادل زُعَيْتر ، وسُمّي « ابن رشد والرشدية » .

هذا الكتاب أحاط بكلّ ما يتعلّق بحياة ابن رشد وما ملأ تلك الحياة من نشاط ، إلاّ أنّه لم يذكر شيئا عن فقهه واكتفى بترديد ما ذكرته المراجع القديمة ، كما أنّه تناول ابن رشد كما لو كان يتحدّث عن أثر فنّي في متحف . فهو يصفه من جميع جوانبه دون أنْ يحرّك في القارىء شعور المزامنة الفكرية ، بل يجعله يحس أنّ ابن رشد حدثٌ عابر مرّ بهذه الحياة وانتهى أمره ، وانتهت أعماله وأفكاره ولم يبق بيننا وبينه من صلة إلا هذه الصّلة الأكاديمية . لكن علينا نحن ، أبناء الحضارة الإسلامية ، أن نأخذ الموضوع من زاوية أخرى هي زاوية بناء كياننا الذاتي بناء غير مبتوت عن أصولنا الفكرية ، ويجدر بنا ألاّ نكتفي في دراساتنا لأسلافنا بالنواحي الإخبارية والوصفية بل لابدّ أن نلتمس الرؤية الحضاريّة ، والنواحي المنهجيّة .

وأعود الى الحديث عن المراجع فأذكر أنّي اعتمدتُ مراجع أخرى بقدر ما تتسع له هذه الدراسة المتواضعة ، وأرجو أن يتوجه الدارسون لابن رشد إلى جوانبه العديدة الأخرى ، فالرّجل شخصيّة ثريّة ، أمّا الجانب الفلسفي فإني أعتقد أنّه أخذ حظه . والله أرجو أن يوفّقنا إلى ما يفيد بقدر ما نستطيع .

حمادي العبيدي



# الفصل الأوّل

# ابن رُشد

- التعريف بابن رشد
- مكانته في دولة الموحّدين
- نكبته وأسبابها



# التعريف بابن رشد

هو محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن رشد ، الشهير بالحفيد . مولده ومنشؤه بقرطبة (1) ، ويكنّى أبا الوليد ، وقد ذهب ابن مخلوف إلى أنّ أصله غرناطي (2) ، ولكن هذا غير صحيح ، فجميع الذين ترجموا له يذهبون إلى أنّه من أهل قرطبة ، وقاضي الجماعة بها (3) ، كما اختلف المترجمون له في تاريخ ولادته ، فقيل إنّه ولد سنة 514 هـ ، وقيل سنة 515 وقيل سنة 520 ، والراجح من هذه التواريخ هو سنة 520 هـ . أما وفاته فقد كانت يوم الخميس التاسع من صفر سنة 595 هـ بمراكش بعد المحنة التي امتحن بها وبعد أن عفا عنه المنصور الموحّدي (4)، وسيأتي الحديث عن ذلك .

وقد أخطأ ابن أبي أصيبعة حين جعل وفاة ابن رشد في دولة الناصر الذي خلف يعقوب المنصور (5) . والصحيح ما ذهب

(1) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . ج 3 ص 123 . بيروت 1957 .
(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 . ط. 1. القاهرة 1350 هـ .
(3) ابن فرحون : الديباج المذهب . ص 284 . ط . 1 . مصر 1351 هـ .
(4) ابن الأبار : التكملة . ج 1 ص 270 . ط . 1 . مدريد 1886 م .
(5) عيون الأنباء : ج 3 ص 124 .

إليه ابن الأبّار الذي ذكر أنّ وفاته كانت قبل موت المنصور بشهر تقريبا (1) . وإذا كان الناصر قد خلف أباه في 22 ربيع الأوّل من سنة 595 هـ ، الموافق للثاني من جانفي 1199 م ، فإنّه يكون من المستبعد ما ذهب إليه ابن أبي أصيبعة ، خاصّة وقد أجمع شهود عيان على أنّ وفاته كانت في عهد المنصور ، ومن هؤلاء ابن عربي الذي شهد جنازته (2) ومحمد بن علي الشاطبي ، كما ذهب إلى ذلك جلّ المؤرخين له .

ويذكر عبد الواحد المرّاكشي تحديدا آخر لوفاة ابن رشد هو أواخر سنة 594 هـ (3) ، وظاهره على ذلك الذّهبيّ في كتابه عن سيرة ابن رشد (4) ، إلا أنّ هذا لا نقبله لما قدّمنا من أنّ وفاته ثابتة بشهادة مؤرخين حضروا موكب دفنه ، كما لا نقبل ما ذهب إليه آخرون من جعل وفاته سنة 596 هـ . وابن الأبّار نفسه يرفض هذا التاريخ لوفاة ابن رشد فيقول « ... وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مرّاكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأوّل سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ستٍ وتسعين (5) » .

وكانت وفاة ابن رشد بمراكش بعد أن عفا عنه المنصور عن سنّ متقدّمة حدّدها بعضهم باثنين وسبعين عاما (6) ، امتدّت

---

(1) قارن بملحق ابن رشد والرشدية لأرنست رينان ، ترجمة عادل زعيتر ص 435 .
(2) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 359 .
(3) المعجب في تلخيص أخبار المغرب . مخطوط . المكتبة الوطنية بتونس تحت عدد 18300 . ورقة 114 . وجه
(4) ذيل كتاب رينان ، ص 451 .
(5) ابن الأبار ، التكملة ج 1 ص 271 .
(6) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 359 .

من سنة 1126 إلى سنة 1198 ميلادية . وتوفّي بالتحديد في 12 ديسمبر سنة 1198 م (1) ، ودفن — رحمه الله — بمرّاكش بالمقبرة الواقعة خارج السور قرب باب تاغزوت ، وبعد ثلاثة أشهر حمل إلى قرطبة حيث دفن في روضة أسلافه بمقبرة ابن عباس (2) .

ويذكر ابن عربي الفيلسوف الصّوفي أنه شهد مأتمه بمرّاكش ، وشهد فيما بعد حمل جثمانه إلى قرطبة ، وكان رفاته قد نقل على دابّة (3) . ويذكر هنري كوربان أنّ ابن عربي رفيق شباب ابن رشد ، وأنه رثاه بقصائد حزينة (4) . ويقال إنه لم يعش بعد عفو يعقوب المنصور عنه إلاّ سنة واحدة (5) . وبموته انطفأت آخر شعلة للفلسفة العربيّة الإبداعية التي أضاءت الفكر العربي الإسلامي خلال قرون مديدة (6) . وكل من أرّخوا له يجمعون على أنه كان أحد أساطين الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ وأستاذ الفلاسفة في زمنه (7) ، فابن أبي أصيبعة يقول عنه إنه « كان حسن الرّأي ، ذكيا ، قويّ النفس» (8) ، ويقول عنه ابن الأبار «وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درّس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا ، وعلما ، وفضلا . وكان

(1) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ص 489 الطبعة الجديدة ، طهران . (لم يذكر تاريخ الطبع) .
(2) سيرة ابن رشد للأنصاري . ذيل كتاب رينان ص 444 .
(3) أرنست رينان : ابن رشد ص 44 .
(4) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .
(5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، ص 147 .
(6) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص 12 .
(7) مصادر الدراسة الأدبية ، أسعد يوسف داغر ، ج 1 ص 278 .
(8) عيون الأنباء ، ج 3 ص 123 .

على شرفه أشد الناس تواضعا ، وأخفضهم جناحا ، وعُني بالعلم من صغره الى كبره ، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد — فيما صنّف وقيّد وألّف وهذّب — نحوا من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامةُ دون أهل عصره . وكان يُفزعُ إلى فتواه في الطبّ ، كما يفزع إلى فتواه في الفقه ، مع الحظّ الوافر من الإعراب والآداب ، وكان يحفظ شعري حبيب (أبي تمّام) والمتنبّي ، ويكثر التمثّل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد (1) » .

وكان ابن رشد على جانب عظيم من التواضع والخلق الرفيع ، فابن فرحون يذكر في الديباج المذهب أنّه كان أشدّ الناس تواضعا وأخفضهم جناحا (2) ، حمدت سيرته في القضاء بإشبيلية وقرطبة . وكان وجيها مبجّلا عند الأمراء الموحّدين ، ولكنّه لم يستغلّ هذه الوجاهة في منافعه الشخصية ، ولم يسخّرها لجمع مال ، ولا ترفيع حال كما قيل ، وإنما وجّهها لنفع أهل قرطبة ، بل ومنافع أهل الأندلس عامّة (3) . وكان محبّا للعلماء والأدباء ، سريعا إلى اكرامهم والحدب عليهم ، يترفّع عن الإهانات التي تلحقه فلا يردّها بل يصفح عن مرتكبيها في سهولة ويسر (4) . ولقد كان صبوراً فاضلاً (5) .

---

(1) ابن الأبار ، ج 1 ، ص 269 .
(2) الديباج. ص 284 .
(3) ابن الأبار ج 1 ص 270 .
(4) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 58 .
(5) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل كتاب رينان عن ابن رشد ص 437 .

ولا عجب من أن ينسب الناس هذا المجد وهذه الأخلاق العالية لابن رشد . فالرجل سليل أسرة ذات شرف أثيل ، وُلِّي ثلاثة أجيال منها قضاء قرطبة ، ولقب كلٌّ منهم بقاضي القضاة (1) . وإلى هذه الأسرة ومكانها الرفيع تعود منزلة ابن رشد عند الأمراء ، وفي الأندلس عامة ، وإلى نبوغها في العلم ، ونبوغه هو في التفكير الفلسفي تعود مكانته عند المسلمين ، وفي العالم الغربي اللاتيني (2) .

وقد تتابع على ولاية منصب قاضي القضاة بقرطبة جدّه فأبوه فهو (3) ، وهذا المنصب لا يتولاه إلا ذوو الشأن ، لذلك لم يفصل بينه وبين أبيه في تقلّده إيّاه إلا محمّد بن مغيث (4) ، وكان ابن رشد آنذاك مشغولا بمهام كلّفه بها الأمير الموحّدي أبو يعقوب يوسف .

ويذكر الكاتب الفرنسي هنري كوربان أنّ جدّ ابن رشد وأباه لم يكونا من مشاهير قضاة الأندلس فحسب ، وإنما كانَ لهما شأن في الميادين السياسية (5) أيضا . من ذلك أنّ جدّه كُلّف من قبل أكثر ملوك الطوائف بالأندلس بأن يعبّر لعبد المؤمن بن علي عن ولائهم له ، وسافر إلى مرّاكش ، وقام بهذه المهمة . ومن ذلك أنه لمّا غزا الإذفُنْش المحرابُ بلاد الأندلس بخيانة النصارى الذين كانوا يعيشون في ظلّ المسلمين ، قام ابن رشد الجدّ بسفارة ثانية إلى مرّاكش ، عارضا على السلطان أمر

(1) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
(2) ارنست رينان ، ص 33 .
(3) تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
(4) ابن الأبار ، ج 1 ص 270 .
(5) تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ص 358 .

هؤلاء الخونة الذين ينعمون بحماية المسلسين ويغدرون بهم ، وأشار عليه بنقلهم إلى بلاد المغرب ، فنقل الألوف منهم إلى سلا وإلى شواطىء المغرب الأقصى (1) . ويحدّد رينان هذه السفارة فيذكر أنّهـا وقعت في 31 مارس 1126 (2) ، أي في السنة التي ولد فيها ابن رشد الحفيد .

وابن رشد الجدّ يكنّى — أبـا الوليد — مثل حفيده . ويذكر المؤرّخون له أنه كان فقيهـا مالكيا وأن شهرته في العلوم الشرعية تجاوزت الأندلس إلى شمال افريقيا (3) بتآليفه الضخمة في الفقه ، وخاصة منها فتاواه التي جمعها بعدَ وفاته ابن الورّان فقيه قرطبة وإمـام جامعها الكبير (4) .

وكان الناس يهرعون إليه لتلقّي العلوم الإسلامية عنه ، بل إنّ بعض الأمراء المرابطين كانوا حريصين على أن يحضروا دروسه (5) . وكان والده أبو القاسم أحمد بن محمد من مشاهير قضاة قرطبة وعلمائهـا ، تولى منصب قاضي القضاة بعد أبيه أبي الوليد ، وتوفّي سنة 564 هـ بعد أن رأى ابنه أبا الوليد الحفيد يشقّ طريقه بخُطى عملاقة نحو المجد العلمي والشهرة في عالم الفكر (6).

وخلّف ابن رشد نفسه كثيرا من الأبناء (7) اشتغلوا بالفقه وعلم الكلام والطبّ . وتولى بعضهم القضاء والفتيا ، غير أنه

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .
(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .
(3) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(4) يوجد هذا المجموع مخطوطا بالمكتبة الأهلية بباريس .
(5) ابن رشد والرشدية ص 33 .
(6) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(7) ابن أبي أصيبعة ، ص 530 . تحقيق الدكتور نزار رضا ، ط . 1 . بيروت 1965 .

لم يشتهر منهم إلا أبو محمد عبد الله الذى كان عالما بالطبّ وصناعته (1) ، واتّخذه الناصر الأمير الموحّديّ الذى خلف المنصور طبيبا له : وله كتبٌ في الطبّ أشهرها مقالة في حيلة البرء (2) .

على أنّ ابن رشد لم يعش على مجد أسرته وآبائه ، بل كوّن لنفسه مجدا خاصّا قربه من الأمراء الموحّدين وبوّأه منصب قاضي القضاة في دولتهم . فكيف كانت صلته بهم ، وماهي المكانة التي بلغها عندهم ؟

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(2) رينان ، ابن رشد ، ص 46 .



# مكانتـه في دولـة الموحديـن

يذكر بعض مترجمي ابن رشد أنّ ابن طفيل هو الذي أخذ بيده فقدّمه إلى الأمير المـوحّدي أبي يعقـوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي (1) . ويحدّد هنري كوربان ذلك بسنة 578 هـ (1192 م) (2) . لكنّ هذا التحديد غير صحيح لأنّ اتّصال ابن رشد بالأمير المذكور كان قبل تولّيه الإمـارة ، وإذا ذكرنا أن أبا يوسف تولى الحـكم سنة 558 هـ ، فإنّ الرواية التي تذهب إلى أنّ اتّصال ابن رشد به كان سنة 548 هـ (3) هي التي تعدّ راجحة ، سيّما أن هذا الأمير كان شغوفا بالتعرّف على العلماء والفلاسفة ومجالستهم (4) والتحدّث إليهم ، ولا يمكن أن تتأخّر معرفته بابن رشد إلى السنة التي يذكرهـا كوربان .

والواقع أنّ أوّل اتّصال لابن رشد بالموحّدين لم يكن بأبي يعقوب وإنّمـا بمؤسس الدولة عبد المؤمن بن عليّ نفسه (5) .

---

(1) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 543 . ط . 1 . القاهرة 1968 .

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(3) تاريخ الإسلام ، ج 4 . ص 543 .

(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(5) رينان : ابن رشد والرشدية ص 35 .

ففي سنة 548 هـ (1153م) سافر ابن رشد إلى حاضرة مرّاكش بدعوة من عبد المؤمن ليستشيره في إقامة المدارس التي أراد إنشاءها بمرّاكش (1) . ويذكر أيضا أنّ عبد المؤمن رأى أن يستعين بمعارفه في علم الفلك عندما اعتزم إنشاء مجموعة من المراصد الفلكيّة (2) . ولعلّ ابن رشد تمّ لقاؤه في هذه المناسبة مع أبي يعقوب يوسف ، وهو ما يتّفق مع الرواية التي تذهب إلى أنّ لقاءهما كان سابقا تقديم ابن طفيل إياه (3) . ونحن نستشفّ من حديث ابن رشد نفسه أن معرفته بأبي يعقوب كانت سابقة ، فهو يقول :

« لمّا دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر (هكذا) بن طفيل ليس معهما غيرهما » (4) . فالرجل يدخل على الأمير دون كلفة ، ودون أن يقدّمه أحد . على أنّه يبدو أنّ لقاءهما الأوّل لم يتّسع إلى الحدّ الذي يعرف معه أبو يعقوب المكانة الحقيقية لابن رشد في العلم ، وفي الفلسفة خاصّة ، فاضطرّ ابن طفيل إلى التعريف بتلك المكانة ، وإلى التبسّط في الحديث الذي شمل أسرة ابن رشد . وهذا ما خدع بعض المؤرخين فذهبوا إلى أنّ لقاءه الأوّل مع أمير الموحّدين أبي يعقوب كان بواسطة ابن طفيل .

وابن رشد يروي لنا بنفسه ما وقع في هذا اللقاء الثاني الذي لم يكن عابرا عبور المهمة التي تنقّل من أجلها في عهد عبد

(1) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(2) رينان : نفس المرجع والصفحة .
(3) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 391 ، ط . 23 ، مصر ، (لم يذكر تاريخ الطبع) .
(4) عبد الواحد المراكشي ، المعجب . ورقة 114 . وجه

المؤمن ، ليعود بعد ذلك على عجل إلى الأندلس ، وإنما هو لقاء كان مقصودا ، فلم يقتصر التعارف فيه على الذوات – إن صحّ التعبير بلغة ابن رشد – بل شمل الأرواح والعقول .

يقول ابن رشد فيما يرويه عبد الواحد المرّاكشي :

« فأخذ أبو بكر (ابن طفيل) يثني عليّ ، ويذكر بيتي وسلفي ، ويضُم بفضله إلي ذلك أشياء لا يبلغُها قدري . فكان أوّل ما فاتحني به أمير المؤمنين أن قال لي : ما رأيهم (يعني الفلاسفة) في السماء ؟ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف (1) . فالتفتَ إلى ابن طفيل وجعل يتكلّم عن المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة . ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرّغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلّمت ، فعرف ماعندي من ذلك . فلمّا انصرفتُ أمر لي بمال وخلعة سنيّة ومركب (2) » .

وتمتّع ابن رشد بعد ذلك بأعظم مكانة لدى هذا الأمير الموحّدي ، فقد ولاه قضاء إشبيلية سنة 565هـ (1169 م) (3) . وأتمّ ابن رشد في هذه السنة شرح كتاب الحيوان لأرسطو ، وشرحه الأوسط لكتاب الطبيعيات (4) .

---

(1) لاحظ المناخ الفكري الذي كان يعيشه الناس زمن ابن رشد لتتبين أنه مناخ الكبت المرعب الذي كان يضطر حتى الأمراء أنفسهم إلى كتمان آرائهم ونشاطهم العقلي .

(2) المعجب في تلخيص أخبار المغرب . مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس . ورقة 114 . (وجه) .

(3) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، 391 .

(4) هنري كوربان : ص 359 .

وكان يقوم برحلات كثيرة في أرجاء دولة الموحّدين مضطلعا بسفرات أو خدمات يعهد بها إليه أبو يعقوب يوسف ، فنجده يتنقّل من مرّاكش إلى إشبيلية إلى قرطبة ، مؤرّخا مؤلّفاته وشروحه بهذه المدن التي كان يحطّ بها عصا التّرْحال (1) .

وهذه الفترة من حياته تميّزت بشدّة نشاطه ووفرة إنتاجه الفلسفيّ على الأخصّ . ففي سنة 570 هـ (1174 م) أنهى كتاب الجوامع في الخطابة ، وشرح ما بعد الطبيعة (2) ، وألف مقالة في الجرم السماوي ترجمت فيما بعد إلى اللغة اللاّتينية .

لبث ابن رشد قاضيا على إشبيلية سنتين ، ثمّ عادَ إلى قرطبة بسبب مرض خطير ألمّ به ، لكنّه سرعان ما أبلّ منه (3) .

ويذهب البعض إلى أنّ عودته إلى قرطبة كانت للتفرّغ لشرح كتب أرسطو (4) . ويبدو لي أن هذا التعليل أقرب إلى الحقيقة ، ذلك أنّ الأمير الموحّديّ أبا يعقوب كانت بنفسه رغبة شديدة في الظفر بمن يشرح له أرسطو شرحا وافيا واضحا ، فالتمس ذلك من ابن رشد بواسطة ابن طفيل . يقول ابن رشد فيما نقل عنه :

« استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعتُ أميرَ المؤمنين يتشكّى من غلق عبارة أرسطوطاليس وعبارة المترجمين عنه ، ويذكرُ غموض أغراضِه ويقول : لو وقعَ لهذه الكتب

---

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 37 .
(2) هنري كوربان : ص 359 .
(3) هنري كوربان : ص 359 .
(4) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

من يلخّصها ويقرّبُ أغْرَاضَها بعد أنْ يَفْهَمَها فهماً جيّداً ، لَقَرّبَ مأخَذَها على النّاس (1) » .

ثمّ يلتمس ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذه المهمّة لما يعلم من كفاءته وقدرته على الاضطلاع بها . ولا بدّ أن يكون قد تمّ الأمر بين الأمير وابن طفيل على ان ينهض ابن رشد بهذه المهمة .

ويستمرّ ابن رشد في رواية ما دار بينه وبين ابن طفيل من حديث بهذا الشأن فيذكر أنّ ابن طفيل توجّه إليه ملحّاً أنْ يتمّ للأمير رغبته ، قائلا له :

«فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإنّي لأرجو أن تبرّ به لما أعلمه منْ جوْدَةِ ذهنك ، وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصّناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّ ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي إلى ما هو أهمّ عندي منه » (2) .

وبهذا يعلّل ابن رشد اشتغاله بأرسطو وشروحه وتلاخيصه فيقول :

« ... فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخّصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس (3) » .

قام ابن رشد بما طلب إليه الأمير أفضل قيام في سنتين ، أولاه بعدهما قضاء قرطبة (4) . ثم لم يلبث أن دعاه إلى مرّاكش

---

(1) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظهر) .
(2) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظهر) .
(3) المرجع السابق ، نفس الورقة .
(4) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .

سنة 578 هـ (1182 م) (1) ليجعله طبيبه الخاص عوضا عن ابن طفيل (2) . ويقال إنّ ابن طفيل نفسه هو الذي أشار على أبي يعقوب يوسف أن يعيّن ابن رشد خلفا له في منصب طبيب البلاط (3) . لكنّ الأمير ما لبث أن أعاده إلى قرطبة بوصفه قاضي قضاتها ، فمكث في هذه الخطّة السامية التي تولاّها جدّه وأبوه من قبل اثنتي عشرة سنة (4) .

ويتساءل بعض المؤرّخين عن سبب عودته إلى قرطبة قاضيا وتركه ما حباه به الأمير بانتخابه طبيبا خاصّا له (5) . ويبدو أنّ ابن رشد هو الذي رجا الأمير أن يعيده إلى قرطبة ، فقد عزّ عليه أن يترك منصب القضاء الذي ألفته أسرته سنين طويلة (6) ، وعزّ عليه أن يظلّ بعيدا عن مكتبته ومصادره الأساسية في أشتغاله بأرسطو .

ولما توفّي أبو يعقوب يوسف سنة 580 هـ وتولّى ابنه يعقوب المنصور ، نال ابن رشد عنده من المكانة والاعتبار مالم ينله عند أبيه أبي يعقوب . فقد كان هذا الأمير يحبّ مجالسة ابن رشد والحوار معه في القضايا الفلسفية (7) ، وكان يجلسه إلى جانبه على وسادة لا يجلس عليها إلا من كانت له حظوة

---

(1) كوربان : ص 359 .
(2) ابن رشد والرشدية ص 38 .
(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، ط . 3 . بيروت 1961 .
(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(5) أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 391 .
(6) بروكلمان : المرجع السابق .
(7) ابن رشد والرشدية : ص 38 .

بالبلاط ، حتى إنّه يروى أن المنصور لما تأهّب لقتال ألفونس التاسع سنة 591 هـ (1195 م) ، دعا ابن رشد وأجلسه بجانبه . وكان ذلك بقرطبة (1) . ويذكر ابن أبي أصيبعة أنّ ابن رشد كان مكينا عند المنصور ، وجيها في دولته (2) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو من المودّة والصّفاء بينه وبين يعقوب المنصور (3) ، فما الذي غيّره عليه حتى أوقع به تلك النكبة المؤلمة ؟

ذلك ما سنعلمه — إن شاء الله تعالى — من خلال الفصل التالي .

---

(1) رّينان : ابن رشد والرشدية . ص 38 .
(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .
(3) تولى يعقوب المنصور الحكم خلفا لأبيه أبي يعقوب من سنة 558هـ إلى سنة 595هـ .



# نكبتـــه وأسبـــابهـــا

إنّ ما يعنيه المؤرخون بنكبة ابن رشد هو تلك الحادثة الأليمة التي تعرض لها في آخر حياته من غضب المنصور الموحّديّ عليه ، ونفيه إلى قرية يهوديّة خارج قرطبة تدعى — أليُسَانَه — ، وحرق كتبه ، وتحريم الفلسفة عليه .

ولقد كبرت هذه المحنة حتّى وصفها ابن الأبّار بأنها كانت محنة بآخر العمر ، وإهانة لابن رشد (1) بعد عظم الشأن ورفعة المنزلة . ويذكر ابن رشد نفسه أيّام محنته قبل صدور الحكم عليه بالنفي من قرطبة فيقول : « أعظم ما طرأ علي في النكبة أنّي دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامّة فأخرجونا منه (2) » . ويقول بعضهم إن هذه المحنة ألقت ظلا كثيفا على سيرة ابن رشد وأعماله وصوّرته للناس أنّه مارق من الدّين ، مع أنّ الرجل بذل جهدا وسلك منهجا في الاستدلال على صحّة العقيدة الإسلامية أفضل مما سلكه غيره ، واستطاع بمنهجه ذاك أن يجمع بين العقل والنقل على أفضل وجه عرفه الناس (3) . ولم يقف أثر

(1) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .
(2) الأنصاري : سيرة ابن رشد ، الذيل ص 438 .
(3) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد ، مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

محنته على شخصه بل تجاوزه إلى كتبه وفلسفته ، ذلك أنّ حرق كتبه ذهب بالكثير من آرائه ونظرياته فلم يأخذ الناس عنه صورة كاملة وواضحة (1) . كما خشي آخرون مذهبه وطريقته في تناول الدّين ، وشاع عنه ذلك بين المسيحيّين خاصّة لما علموا أنّه يدافع عن الفلسفة بحرارة ، فلم يترجموا من كتبه الدّينيّة شيئا إلى اللاّتينيّة عدا كتابه « تهافت التهافت » الذي ترجم في مرحلة متأخرة (2) . بل إنّ بعض الرهبان كان يتّهمه بالإلحاد والزندقة ويحذّر المسيحيّين من قراءة كتبه . والواقع أنّ آراء ابن رشد في مسائل الاعتقاد تشهد بعكس ما يدّعي خصومه المغرضون الذين تحاملوا عليه (3) . وسيأتي بيان ذلك في الكلام عن رميه بالزندقة والإلحاد .

ويبدو أن المكانة العظيمة التي كان يتمتّع بها ابن رشد لدى المنصور أمير الموحّدين قد أثارت الغيرة والحسد من حوله ، فالمنصور أدنى مجلسه وقرّبه منه حتى تجاوز بذلك رتبَ رجالات الدولة الموحّدية ، يقول ابن أبي أصيبعة : « ولمّا كان المنصور بقرطبة وهو متوجّة إلى غزو ألفونس (4) — وذلك في عام 591 هـ — استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه كثيرا وقرّبه إليه حتى تعدّى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن (5) ،

(1) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ص 26 .
(2) المرجع السابق .
(3) المرجع السابق .
(4) هو ألفونس الثاني ملك البرتغال .
(5) هو أحد أفراد أسرة من البربر يدعون بالحفصيين ، وعميدهم أبو حفص عمر الهنتاتي من أول أنصار ابن تومرت ، وأصبح فيما بعد أحد القواد الكبار لجيش عبد المؤمن بن علي .

وهو الثالث أو الرابع من العشرة ، وكان أبو محمد عبد الواحد هذا قد صاهر المنصور فزوّجه ابنته لعظم منزلته عنده (1) » .

ولقد أحسّ ابن رشد نفسه بأنّ هذا الإكرام الكبير من الأمير خطرٌ تخشى عواقبه ، فهو لما خرج من عنده بعد ذلك اللّقاء وهنّأه الناس بالمكانة العظيمة التي حظيَ بها لديه قال : « والله إنّ هذا ليس ممّا يستوجب الهناء به ، فإنّ أمير المؤمنين قدْ قرّبني دفعةً إلى أكثر ممّا كنتُ أؤمّله فيه أو يصل رجائي إليه (2) » . وأغلب الظنّ أنّ حسّاده كانوا يلحّون في إغراء الأمير به ، حتّى انّه لمّا دعاه الأمير وأكرمه الاكرام الذي ذكرناه وأجلسه إلى جانبه فطال جلوسه عنده ، أشاعوا أنّ الأمير فعل ذلك كيداً له ، وأنّه أمر بقتله . وبلغ الخبر أهل ابن رشد فجزعوا ، ولما علم ابن رشد بذلك وهو خارج من عند المنصور أسرع فأبلغ أهله بما يسرهم ويطمئنهم عليه . يقول ابن أبي أصيبعة : « فلما خرج سالما أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطّا وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم ، وإنّما كان غرضه من ذلك تطييب قلوبهم بعافيته (3) » .

ولقد كان المنصور متردّدا في قبول التّهم التي يلفّقها الأعداء ضدّ ابن رشد من رميه بالزندقة والإلحاد وغير ذلك من المزاعم التي سنتعرّض لها عند الكلام عن أسباب محنته ، والدّليل على ذلك أنّهم لمّا ألحّوا عليه في قتله أبى ، واكتفى بعقد مجلس بجامع قرطبة لمحاكمته . يقول الأنصاري في ذلك : « ... ثم آثر الخليفة الإبقاء (على حياة ابن رشد) ، وأغمد

(1) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .
(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(3) عيون الانباء ، ص 531 ، بيروت 1965 .

السيف التماسا للعزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملإ بأنّه مرق من الدّين » (1) .

وتمّت محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم بقرطبة سنة 591 هـ (1195 م) بعد عودة الأمير ظافرا منتصرا على ألفونس الثاني ملك البرتغال (2) ، وتولى الدفاع عنه في هذه المحاكمة القاضي أبو عبد الله بن مروان ، فأحسن الدّفاع . وممّا قاله في دفاعه أنّ الأشياء الضّارة من وجه قد تكون نافعة من وجه آخر كالنار مثلا (3) ، وكأنه يشير بذلك إلى أنّ فلسفة ابن رشد أوكتبه ، إن بدت لبعض الناس ضارة ، فلعلّه لمْ يظهر لهم إلا الوجه الضارّ وخفي عنهم الوجه النافع (4) .

ويذكر الأنصاري أن كتب ابن رشد الفلسفية قرئت بمجلس المحاكمة ، وتعمد قارئوها تحريف معانيها حتى تساير ما يريدون أن يوقعوه فيه من التهم الملفقة ، وأن خصوم الرجل لم يكتفوا بذلك بل ذيلوها بكتابات ماكرة أرادوا منها أن يثبتوا أن ابن رشد خطر على الدين وأنه يروم تهديمه . ونحن نورد كلام الأنصاري لعله يوفّي بأكثر مما ذكرناه ، ونصه : « ... فقرئت بالمجلس كتبه ، وتُدوولت أغراضها ومعانيها ، وقواعدها ومبانيها ، فخرجت بما دلت عليه القراءة أسوأ مخرج ، وربما ذيلها مكر الطالبين ( للانتقام منه ) فلم يمكن عند اجتماع الملإ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام (5) » .

---

(1) سيرة ابن رشد : ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ، ص 437 .
(2) مجلة تراث الإنسانية ، عدد فيفري 1965 .
(3) الأنصاري ، سيرة ابن رشد ، الذيل ص 438 .
(4) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .
(5) نفس المرجع ص 437 .

هكذا أدين ابن رشد من طرف قضاة هم الشهود وهم الخصوم . خصوم ألدّاء مصدر خصومتهم الحسد . وقساة يطالبون بالقتل وحرق الكتب من أجل المخالفة في الرأي أو في المنهج . وشهود زور ، لأنهم شوهوا آراءه وحرفوها الى الصورة التي تتفق مع ما يبتغون رغما عن أنها لا تدينه .

وصدر الحكم على ابن رشد بحرق كتبه وبنفيه خارج قرطبة .

أما كتبه فقد أحرقت جميعا عدا ما يتعلق بالطب ليستفيد منه البلاط ، وما يتعلق بالفلك والحساب (1) ليستفيد منه الفقهاء في تحديد أوقات العبادة .

وأما نفيه فكان الى قرية على بعد ثلاثين ميلا من قرطبة تدعى — اليُسانه — ، سكانها يهود . ودافع نفيه إلى هذه القرية ما أشاع عنه خصومه من أنه يهودي الأصل ، لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس (2) . وقد أيد المستشرق دوزي هذا الرأي مستدلا عليه بأن الفلاسفة والأطباء في الأندلس يكادون يكونون جميعا من أصل يهودي أو نصراني . كما أنه لا أحد من الذين ترجموا ابن رشد ذكر له نسبا في قبيلة عربية ، وذلك ما لم يحدث بالنسبة إلى مشاهير العرب (3) . ولكن دوزي ذهل عن النشاط الذي برزتْ فيه أسرة ابن رشد ، وهو اشتغالها بالفقه والقضاء ، ومن العسير جدا على أسرة يهودية أن تقوم بهذا النشاط الذي يعتبر من صميم الثقافة الإسلامية ، فضلا عن أن تكون المجلِّية فيه . كما أن الاشتهار

---

(1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 197 .
(2) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .
(3) ذكر ذلك رينان ص 39 ، نقلا عن المجلة الآسيوية ص 90 ، جويلية 1853 .

بالطب والفلسفة لم يبدأ في هذه الأسرة إلا بابن رشد الحفيد (1) ، وأما أسلافه فقد ظلت شهرتهم مقصورة على القضاء والفقه ؛

وبعد نفي ابن رشد إلى أليُسانه أحرقت كتبه . وضجّ الناس بقرطبة وإشبيلية للحادثة فأصدر المنصور كتابا هو بمنزلة التبرير لما صَنعَ ، ومثل هذا الاضطهاد يبرّرُ عادة بالدّفاع عن الدّين . كما تضمن الكتاب تحذيراً من تآليف ابن رشد وجماعته ومن كتب الفلاسفة عامة (2) ، وقد أرسل إلى سائر أنحاء البلاد وقُرِىء بالمساجد . وكان الذي كتبَهُ هو عبد الله بن عيّاش كاتب الأمير نفسه (3) ، ومما جاء فيه قوله : « ... ولمّا أراد الله فضيحة عمَايَتِهِمْ (4) ، وكشْفَ غوَايَتِهِمْ ، وَقَفَ (أي المنصور) على كتُبٍ مسطورة في الضّلال ، موجِبةٍ أخذَ صاحبها بالشّمال ، ظاهرُها موَشّحٌ بكتاب الله ، وباطنُها مصَرّحٌ بالإعراض عن الله . لبّسَ منها الإيمان بالظلم (5) ، وجيءَ منها بالحرب الزّبون في صورة السّلم . مزِلّةٌ للأقدامِ ، وهم يدبّ في باطنِ الإسلام . فإنّهم يوافقونَ الأمّةَ في ظاهرهم وزيّهم ولسانهم ، ويُخالفونها بباطنهم وغيّهم وبهتانهم . فلمّا وقفنا منهم على ما هو قذًى في جفْنِ الدّين ، ونكبةٌ سوداء في صفحة النّور المبين ، نبذناهم في الله نبذَ النّواة ، وأقصيناهم كما يُقْصَى السّفهاءُ من الغُواة (6) » .

---

(1) ابن رشد والرشدية ، رينان ص 39 .
(2) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(3) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 439 .
(4) يعني بذلك ابن رشد ومن كان مشتغلا مثله بالفلسفة .
(5) يقصد الشرك ، اقتباسا من قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » .
(6) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل ابن رشد لرينان ص 439 .

ولم تتوجه النقمة على ابن رشد وحده ، بل شملت كلّ الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة فوقع نفيُهم إلى أماكن متفرقة ، وهم : أبو جعفر الذّهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو عبد الله الأصولي ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس القُرابي الشاعر (1) .

ولم تدُم محنة ابن رشد وجماعته طويلا . فما عتمَ الأمير أن عفا عنه ودعاه إلى مرّاكش (2) ، وقد توسط في هذا العفو جماعة من فضلاء إشبيلية شهدوا عند الأمير لابن رشد أنّه بريء ممّا نُسبَ إليه . فرضي المنصور عنه وعن الجماعة التي شاركته في المحنة وشملهم جميعا بالعفو ، وذلك أوائل سنة 595 (3) ه (1198 م) . وقد دامت محنته بالإبعاد أقل من ثلاث سنوات ، لكنّه مالبث أن تُوفّي بعد العفو عنه بقليل ، وكانت وفاتُه رحمه الله في التاسع من صفر سنة 595 ه (12 ديسمبر 1198 م) ، وفي أوائل السنة الموالية (4) ، توفي المنصور . ويذكر ابن ابي أصيبعة أنّ ابن رشد عمّر طويلا (5) ، وحدّد آخرون عمره بخمس وسبعين سنة (6) لا بإثنتين وسبعين كما ذكرنا عند الحديث عن وفاته .

ويميل بعض المؤرخين الى أنّ المنصور لم يعفُ عنه ليعيد له مكانته واعتباره كما توهّم ابن الأبّار وابن أبي أصيبعة ، ذلك أنّ ابن رشد قضى آخر حياته في عزلةٍ عن الناس . ولم يكتب

---

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 14 .
(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .
(3) ابن أبي أصيبعة : ص 532 ، ط . 1 ، بيروت 1965 .
(4) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الاسلامية ج 2 ص 197 .
(5) عيون الأنباء ، ص 530 .
(6) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ج 4 ص 543 ، ط . 1 . القاهرة 1965 .

له أنْ يرى الأندلس ثانية (1) . وإنما كان السببُ الحقيقي للعفو عنه الاحتياج إليه ، إذ أنّ الأمير عاد الى الانكباب على الفلسفة وغمضت عليه بعض قضاياها فدعا ابن رشد ليستعين به على فهمها (2)، كما عهد إلى أبي جعفر الذّهبي أحد الممتحنين بمحنة ابن رشد بمهمة العناية بمكتبة البلاط وبما احتوته من كتب الطبّ والفلسفة خاصة (3) .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير الدوافع الحقيقية لنكبة ابن رشد ، فمنهم من أرجعها إلى أسباب شخصية بينه وبين المنصور ، ومنهم من جعلها ناشئة عن حسد الفقهاء وغيرتهم من الحظوة التي بلغها في البلاط الموّحدي ، ومنهم من عاد بها إلى اشتغاله بالفلسفة وما صدر عنه من آراء أوهمت بالحاده (4) . فلننظر في هذه الأسباب لنتبين الحقيقيّ منها .

إنّ الذين يعلّلون النكبة بأسباب شخصية يقولون إنها ناشئة أصلا عما كان بين المنصور وابن رشد من تنافر يرجع إلى إعجاب ابن رشد بنفسه ، وتعاليه على الأمير أحيانا إذ كان يخاطبه بقوله « أتسمع يا أخي » (5) . لكنّ رينان يذهب إلى أن هذه الطريقة في الخطاب لم تكن صادرة من ابن رشد عن سوء قصد يرمي إلى الحطّ من مكانة الأمير ، وإنما هي دالّة يدلّ بها ابن رشد على الأمير ، والأمير نفسه كان يرفع الكلفة بينه وبينه ويناديه

---

(1) كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 359 .
(2) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ص 489 . الطبعة الجديدة .
(3) ابن رشد والرشدية ص 43 .
(4) تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
(5) عيون الأنباء ، ص 532 ، بيروت 1965 .

بالأخ (1) . ويرجّح رينان أن السبب الحقيقي للكارثة إنما هو الحظوة الكبيرة التي نالها ابن رشد عند يعقوب المنصور ، فكانت مصدر الكيد والمكر من أعداء الفيلسوف الذين سعوْا به حتى أفسدوا عليه آخر حياته (2) .

ويذهب الأنصاري (3) إلى أنّ سبب غضب المنصور عليه أنه كتب في كتاب الحيوان « ورأيتُ الزّرافة التي عند ملك البربر »، وأن ذلك وجد بخطّه وعرض على المنصور فوقف عليه بنفسه ، وقد أسخطه سخطا شديدا حتى إنه همّ بسفك دمه لولا شفاعة صديقه أبي عبد الله الأصولي (4) . ودعا المنصور ابن رشد فأوّلَ الأمرَ وقال « إنما قلتُ : ملك البرّين » . ويبدو أن المنصور لم يصدّق ذلك وإن تظاهر بالاقتناع فأسرّ الامر في نفسه حتى تحين الفرصة (5) .

ويورد ابن أبي أصيبعة هذه الحادثة فيقول : « وأيضا فإنّ ابن رشد قد صنّف كتابا في الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعتَ كلّ واحد منها ، فلما ذكر الزّرافةَ وصفها ثم قال : وقد رأيتُ الزّرافّة عند ملك البربر ، يعني المنصور . فلما بلغ ذلك المنصورَ صَعُبَ عليه ، وكان أحدَ الأسباب الموجبة في أنّه نقمَ على ابن رشد وأبعده . ويقالُ إنّه ممّا اعتذر به ابن رشد أنّه قال : إنّما قلتُ ملك البرين ، وإنّما تصَحّفتْ على القارىء فقال : ملك البربر (6) » .

(1) ابن رشد والرشدية ، هامش ص 38 .
(2) المرجع المذكور ص 38 .
(3) سيرة ابن رشد . ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ص 438 .
(4) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .
(5) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
(6) عيون الأنباء ص 531 ، بيروت 1965 .

ويذكرون سببا آخر من الاسباب الشخصية لنكبة ابن رشد هو اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة وولاؤه له ، مما أخاف المنصور أن يكون ابن رشد موسوسا لأخيه بالرغبة في الملك (1) . على أنّ أكثر الذين تناولوا هذه النكبة بالبحث يرجعون سببها الحقيقي إلى حسد الفقهاء ، مما حملهم على السعي في الكيد له لدى المنصور واتّهامه بالطعن في الدّين ، كما نسبوا إليه أمورًا سياسية (2) لعلها تواطؤه مع أبي يحيى والي قرطبة . والواقع أنّ مبالغة المنصور في تقريبه هي التي كانت مصدر بلائه ، وأحس هو نفسه بذلك (3) لأنه كان يعلم أنّ خصومه من الفقهاء والمتكلّمين يسعون جادّين لاستعادة مكانتهم التي كانت لهم على عهد المرابطين (4) ، وهم لن يستعيدوا هذه المكانة مالم يطيحوا بالفلسفة والفلاسفة المقرّبين من البلاط . وقد اندلعت الحرب بالمشرق ضدّ الفلاسفة منذ قرأ الناس كتاب الغزّالي — تهافت الفلاسفة — (5) ، ثمّ انتقلت إلى الأندلس فأصابت بلهيبها ابن رشد وجماعته ، ويقال إن يعقوب المنصور كان نصيرا للفلسفة(6) متحمّسا لها مثل أبيه ، ولكنّه اضطرّ إلى أن يضحّي بابن رشد لحاجته الشديدة إلى تأييد الفقهاء لأنه كان يتعرّض إلى بعض الانتفاضات في الداخل ويناضل ضدّ النصارى في الخارج طالبا عندهم ثأر أبيه الذي قتل أثناء حصاره لمدينة شنترين في حربه ضدّ الأمير البرتغالي شانجه (7) . وقد كان لفقهاء المالكية بالأندلس نفوذ

(1) سيرة ابن رشد للأنصاري ، نفس الصفحة .
(2) شجرة النور الزكية لإبن مخلوف ، ص 147 .
(3) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(4) المرجع السابق .
(5) دائرة المعارف الاسلامية ج 1 ، مادة ابن رشد ، ص 288 .
(6) المرجع نفسه ص 286 .
(7) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ج 2 ، ص 194 .

عظيم حتّى إنّهم كادوا يزلزلون عرش عبد الرحمان الثالث (1) ، فخرج عن مذهبهم إلى المذهب الشافعي وقرّب إليه ابن حزم الظاهري لمّا رآه يحمل على المالكية حملاته المعروفة ، ثم ثاروا ثانية ضدّ عبد المؤمن بن علي فسلك معهم سياسة استبداديّة (2) أضعفت نفوذهم مدّة طويلة ، ممّا جعل ابنه أبا يعقوب يوسف يتجرّأ على تقريب الفلاسفة من البلاط ويمدّ لهم في دولته بعد أن كانت الفلسفة إثما عظيما ، ويفد عليه الفيلسوفان الكبيران ابن رشد وابن طفيل (3) .

وأكبر تهمة ألصقها الفقهاء بابن رشد هي رميه بالكفر والزندقة ، وقد نسبوا إليه أنه يؤلّه كوكب الزّهرة . يقول عبد الواحد المرّاكشي « ... إنّ أعداء ابن رشد حصلوا على مخطوط مكتوب بيده ، مشتمل على شروح له ، وممّا وجدوا فيه عبارةً منقولة عن مؤلّف قديم نصّها ــ فقد ظهر أنّ الزّهرة أحد الآلهة ــ فأطلعوا المنصور على هذه العبارة بعد عزلها عمّا تقدّمها ، عازين إياها إلى ابن رشد ، واجدين فيها وسيلة لعدّه مشركا (4) »: كما نسبوا إليه أنه أنكر هلاك قوم عاد الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم ، بل أنكر وجودهم (5) . وأهمّ ما وجّهوه لفلسفته من مطاعن يتعلّق بأربع قضايا هي : قدمُ العالم ، وعلم الله تعالى ، وخلود النفس ، وبعث الأجساد .

---

(1) الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ص 120 .
(2) بروكلمان : المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
(3) بروكلمان : المرجع المذكور ، ص 195 .
(4) المعجب في تلخيص أخبار المغرب (مخطوط) ، عبد الواحد المراكشي ، ورقة 115 (ظهر) .
(5) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 10 .

إنّه في الواقع لم ينكر هذه المسائل الاعتقادية ، ولكنّه سلك في بحثها مسلكا فلسفيا بدا بعيدا عما جاء به الوحي (1) . فقدمُ العالم عنده لا يعني أنّه غير مخلوق بل المقصود منه أنّه لم يخلَقْ دُفعة واحدة ، فيفضي ذلك إلى القول بأنه كان مسبوقا بالعدم . وإنّما خُلِقَ خلقا مستمرّا متجدّدًا يدوم به رغم تغيره (2) ، فالخالق يفعل فعلا متصلا ، آنا بعد آن ، منذ الأزل ، وبهذا المعنى يكون العالم قديما (3) . على أنّ صفة القدم بالنسبة الى العالم ليست هي صفة القدم التي لله عزّ وجلّ حتى يلزم عن ذلك المروق من الدّين ، فالعالم معلول لعلّة خالقه ومحرّكه ، أما الله جلّ وعلا فإنه قديم لا علّة له (4) .

وفيما يتعلّق بعلم الله تعالى فإنّ الفقهاء والمتكلّمين كفّروا الفلاسفة لقولهم إنّ الله لا يعلم إلاّ ذاته ، مما ينتجُ عنه إبطال العناية بالخلق مادام لا يعلم إلا ماهيته ، إذ يستحيل عليه أن يحفظَ الموجودات وهو يجهلها ويجهل ما تحتاج إليه لاستمرار أنواعها في الوجود (5) . لكنّ ابن رشد تخلّص من هذه الورطة بمذهب جديد أراد منه التوفيق بين الفلسفة والدّين فقال : إنّ الله تعالى يعلم الأشياء في ذاتها لا على وجه كلّي ولا على وجه جزئي كما هو الشأن بالنسبة إلينا ، بل هو يعلمها على وجه لا نعقله . فعلمُ الله لا يشابه علمنا وإلا لزم عن ذلك أن يكون لله شريك في علمه (6) .

---

(1) في الفلسفة الإسلامية ، ابراهيم مدكور ، ج 2 ص 84 .
(2) الكشف عن مناهج الأدلة ص 96 ، ابن رشد ط 2 ، بيروت 1979 .
(3) فصل المقال ، ابن رشد ، ص 23 . بيرت ط 2 ، 1979 .
(4) المصدر السابق ص 24 .
(5) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد ، ج 1 ، ص 189 .
(6) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص 23 .

وعلم الله – عند ابن رشد – ليس مصدره الموجودات كما هو الشأن في علمنا الذي نستمدّه منها ، بل إنّ علمه تعالى هو علّة الموجودات (1) . وعلى هذا فإن العناية الإلهيّة بالموجودات لازمة عن علمه تعالى بها العلمَ الذي بيّناه (2) .

المسألة الثالثة التي تعرّض بسببها للاتهام بالزندقة والإلحاد هي مقولة خلود النفس . فقد رمي بأنّه يذهب مذهب الفلاسفة القائلين بانصهار النفوس الفرديّة بعد الموت فيما يسمّونه بالنفس الكليّة ، ومن ثمة فلا خلود لكلّ نفس على انفراد (3) . ولكنّ الحقّ غير ما ذكروا ، فإنّ ابن رشد ماشى الفلاسفة في مبدإ التمييز بين النفس والعقل ، وأنّ العقل مجرّد عن المادة مطلقا بخلاف النفس فإنها مخالطة للمادّة إذ تتصل بالجسم فتُنمّيه وتغذّيه ، لذلك لا تخلص من غواشي الهيولى (المادة) كما يخلص العقل (4) ، بل تختلط بها فتصير مكوّنة مما يشبه المادة (5) . وعلى ذلك فإنّ النفس الإنسانية عنده صورة للجسم ، وحياتها بعد الموت أمر ممكنٌ (6) لا يستطاع إثباته بالبراهين اليقينيّة ، وإنّما معوّلنا في ذلك الاثبات هو الوحي (7) .

التّهمة الرابعة التي وجّهت له هي إنكار بعث الأجساد والقول بفنائها فناءً أبديا ، وإنّما الخلود للأرواح (8) ،

---

(1) المرجع السابق ص 24 .

(2) انظر الضميمة بنهاية فصل المقال ، ص 39 ، ط 2 بيروت 1979 .

(3) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد ، ج 1 ص 289 .

(4) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص 11 وما بعدها ط . 1 . القاهرة 1950 .

(5) يقول : إنها مكونة من هيولى لطيفة بالغة اللطف .

(6) الكشف عن مناهج الادلة ، ابن رشد ، ص 134 وما بعدها .

(7) تهافت التهافت ، ابن رشد ، ج 2 ص 833 .

(8) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 546 .

والصحيح غير هذا . فابن رشد لم يقل بحياة الروح بمعزل عن الجسد يوم القيامة ، بل قال إنّ هذه الأجساد لن تعود ثانية ، لأنّ ما يفنى لا يعود بعينه ، وإنّما يعود ما يشبهه . وعلى ذلك فإنّه سوف تكون لنا أجسادٌ أخرى غير هذه ؛ أجسادٌ أكمل لأنّ حياة الآخرة هي الحياة الكاملة (1) .

هكذا نتبين أن القوم حرّفوا كلامه الذي لا يناقض العقيدة ، فإنه قد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلّم أنه قال : إن الجنّة لا تدخلها عجوز ، ومعنى ذلك أن أجسامنا هذه التي يعتريها البلى تتجدّد وتنفض عن نفسها نقص الدنيا . ولكنّ أعداءه كانوا يلتمسون توريطه من كلّ سبيل ولو بتحريف كلامه وتزويره ، وهذا ما جعل الانصاري يقول : « والأعداء كانوا لا يسأمون من الانتظار ، ويرقبون أوقاتَ الضرار ... فأدلوا بتلك الألقيات ، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السيّئات ، الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات (2) » .

ولم ينج ابن رشد من تهمة الإلحاد والزندقة حتى عند اللاهوتيين من النصارى (3) ، فلما ترجمت لهم كتبه وشروحه أثناء القرن الثالث عشر ، حملت الكنيسة على نظرياته وحرّمتْ تداولها (4) ، ولبّى نداءها أساقفه باريس وأكسفورد وكانتر بيري وغيرها (5) .

غير أن الفيلسوف الفرنسي رينان يذكر أن شيوع الإلحاد عن ابن رشد لدى النصارى لم يكن لنفس الأسباب التي من أجلها

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 135 وما بعدها ، ط 2 ، بيروت 1979 .
(2) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل كتاب ابن رشد لرينان ، ص 437 .
(3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 ، مادة ابن رشد .
(4) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ط 3. بيروت 1961 .
(5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .

رمي بالإلحاد عند المسلمين (1) ، وإنما كان بسبب كتبه الكلامية التي تتجلى فيها حرارة عقيدته الاسلامية ، وحرارة الدفاع عنها بصدق (2) . وبعبارة أوفى ، فإن إلحاده عند النصارى كان بسبب حماسته للاسلام ، اعتبارا منهم أن المسلمين ملاحدة (3) .

والواقع أنّ ابن رشد بعيد عن تهمة الإلحاد من أيّ جهة صدرت ، ولو يكن الأمر كذلك لما أمكن للمنصور أن يعفو عنه ، وأن يعيده إلى مكانته (4) . فالرجل ذو عقل جبّار لا يستطيع أن يقنع بإيمان يقوم على مسلّمات تؤخذ دون مناقشة ، لذلك راح يدعّم إيمانه بالبراهين اليقينيّة اعتقادا منه أنّ الإسلام بعيد عن الخوارق والترّهات ، قريب إلى العقول الصافية «... ولذلك فلا شيء يمنع من افتراضنا أنّ ابن رشد آمن بالإسلام ، لاسيما عند النظر إلى قلّة إسراف هذا الدّين في أمر الخوارق في عقائده الجوهرية ، ومقدار اقترابه من أصفى اعتقاد بوجود الله (5) » .

ويذكر الأنصاري أن مؤاخذة ابن رشد بما نسب إليه كانت عن غير بحث وتقصّ ، بل أخذا بالظاهر على عادة الملوك الذين اعتادوا هذا الاسلوب في المؤاخذة (6) ، ثم ينوّه به وبصديقه أبي عبد الله الأصولي الذيّ نكب معه فيقول : « ... إليهما تنتهي البراعة في جميع المعارف ، وكثير ممّن انتفع بتدريسهم وتعليمهم ،

---

(1) ابن رشد والرشدية ص 173 .
(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(4) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
(5) رينان : ابن رشد ، ص 172 .
(6) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل ابن رشد لرينان ، ص 438 .

وليس في زمانهما من بكمالهما ، ولا من نسج على منوالهما . وتفرّق تلاميذ أبي الوليد (بعد نكبته) أيدي سبإ (1) » .

ويذكر المرّاكشي في براءة ابن رشد من الزندقة والإلحاد أن الشيخ أبا محمد عبد الكبير ، وكان من أهل التقوى ، اتصل بابن رشد أيام قضائه بقرطبة ، فكان يراه خارجا للصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وأنّه بريءٌ مما ينسبُ إليه (2) . كما شهدَ ببراءته كلّ من ترجموا له من معاصريه أو القريبين من عصره مثل ابن الأبّار ، وابن أبي أصيبعة ، والأنصاري (3) .

إنّ فتنته لم يكن لها من سبب غير دسائس البلاط (4) وغير الحسد والخصومة التي بينه وبين المتكلّمين وبعض الفقهاء الذين كانوا مقرّبين من الملك وحاشيته ، فرأوا أنهم حرموا من المكانة التي هم جديرون بها (5) . والواقع أن ابن رشد كان يبالغ في تحقير المشتغلين بالعلوم من غير الفلاسفة ، كالمتكلمين والفقهاء (6) . فالمتكلمون عنده غير مؤهلين للخوض في المسائل العقلية ، وإنما هم أهل جدل ، أفسدوا العقيدة بمناهجهم الجدلية ، وفي اعتقاده أن الغزالي لم يهاجم الفلسفة في كتابه — تهافت الفلاسفة — الاّ مجاراةً لهم وخوفا من أن يتّهموه بالكفر ، فعقولهم عدوّة للفلسفة (7) .

---

(1) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
(2) المعجب في أخبار المغرب ، ورقة 115 (ظهر) .
(3) قارن بما أوردناه من أقوالهم في سيرته .
(4) ابن رشد والرشدية ، رينان ص 42 .
(5) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(6) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 26 .
(7) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 174 .

أما الفقهاء الذين كانوا يكيدون له فإنه اتّهمهم بالتظاهر بالورع ، وقال فيهم إنّهم أهل دنيا لم يحملهم الفقه على التقوى الصادقة ، ولذا كان أكثرهم منصرفا عن الآخرة ، مقبلا على الحياة الفانية (1) . وكان يتمثل فيهم بقول الشاعر :

أهلَ الرّياء لبستُمُ ناموسكُمْ ... كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملَكتُمُ الدنيا بمذهب مالكٍ ... وقسمتُمُ الأموالَ بابن القاسم

وبعد أن ينشد هذين البيتين يقول : معظم الفقهاء هكذا نجدهم (2) .

فالخصومة كانت قائمة على أشدها بينه وبينهم ، وذلك ما حداهم إلى السّعي به ، وحبك مؤامرة كادتْ تؤدي إلى قتله . ولمّا حلّت به النكبة أظهروا الشماتة به (3) ، وقال أحدهم وهو أبو الحسين بن جبير معبّرا عن ذلك :

الآن أيقَنَ ابنُ رُشْد ... أنّ توَاليفَهُ (4) تَوَالِف
يا ظالماً نَفْسَهُ تأمّلْ ... هل تجد اليومَ من تُوَالِف

وهناك أبياتٌ كثيرة في هذا المعنى لا يتّسع المقام لذكرها (5) . ولا غرابة في أن ينال ابنَ رشد مانالَه من الأذى بعد أن رام إثبات

---

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ص 26 .
(2) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
(3) ابن رشد والرشدية ، ص 42 .
(4) تواليفه : مؤلفاته ، وقد أحرق معظمها .
(5) انظر سيرة ابن رشد للأنصاري .

العقيدة بمنهج الفلسفة (1) ، وأدخل في الشريعة مذهب التأويل والأقيسة العقلية كما سيأتي عند الحديث عن منحاه الفقهي ، ثمّ أراد آخر الأمر أن يقوّض صرح المالكية التي تألب عليه أهلها ، وذلك بإذاعة المذاهب الاخرى (2) عن طريق كتابه — بداية المجتهد ، ونهاية المقتصد — .

وإذ كان الرجل بهذا الاعتبار وهذه المكانة التي جعلت منه رمزا لثورة عقلية في بيئة عرفت بالتقليد ، فهو جدير بأن نعرّف بقيمته العلمية وبأساتذته مع الإلمام بمختلف العوامل التي كوّنت شخصيته .

---

(1) في الفلسفة الإسلامية ، إبراهيم مدكور ، ج 2 ص 84 .
(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

# الفصل الثاني

# علمه وآثاره

- المكانة العلمية لابن رشد
- شيوخه
- بيئته العلمية
- مؤلفاته
- تأثيره ، تلاميذه



# المكانة العلمية لابن رشد

ملأت حياة ابن رشد القرن الثاني عشر ، ولم يكن الرجل لامعا في الفلسفة فحسب ، وإنما كان إماماً في علوم عصره ومثقفا ثقافة موسوعية . يقول ابن فرحون : « كانت الرواية أغلب عليه من الدراية ، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا ... وعني بالعلم من صغره الى كبره حتى حُكي أنه لم يَدَع النظر ولا القراءة مُنْذُ عقل الا ليلة وفاة ابيه ، وليلة بنائه على أهله ، وأنه سود — فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر — نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، وكانت له فيهما الإمامة دون اهل عصره ، وكان يُفْزَعُ إلى فتياه في الطب كما يُفزعُ الى فُتياه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة ..!! (1) »

ويذكر ابن الأبار أنه كان يحفظ شعر أبي تمام وشعر المتنبي ويكثر من التمثل بهما في مجالسه ، ويورد ما يتمثل به أحسن إيراد (2) ، إلى جانب معارفه الواسعة في الإلهيات والفقه ،

---

(1) الديباج المذهب ص 285 ، مصر 1351 هـ .
(2) التكملة ، ج 1 ص 270 .

والطب والفلك والفلسفة والرياضيات (1) . ويدل تلخيصه لكتاب فن الشعر لأرسطو على اطلاعه الواسع في الأدب العربي — خاصة القديم منه — ، وعلى معرفته بصناعة الشعر ونقده . فقد كان يستشهد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب بامرىء القيس أو عنترة العبسي أو النابغة أو الأعشى ، ويورد أحيانا فقرات من كتاب الأغاني ، وكان إلى ذلك يحفظ الموطأ عن ظهر قلب (2) . ويذكر ابن أبي اصيبعة أنه اشتغل بالتعاليم (3) الى جانب القضاء والطب ، وتثبت كتبه الواسعة المتعمقة أن طاقته على العمل كبيرة ، وأنه امتاز على غيره من علماء المسلمين في عصره بالنقد المركز والآراء التي تتجاوز عصره (4) أحيانا .

وقد ساعده الحظ بزوال ذلك الكابوس الذي سلطه المرابطون على الفلسفة (5) ، فظهر نشاطه في عهد الموحدين الذين كانوا يقربون الفلاسفة . والواقع أن معارف ابن رشد وان بدت عليها مسحة الشمول ، فإن شهرته تعود أساسا إلى الفلسفة ، وقد قسم بعض الدارسين فلسفته إلى قسمين أساسيين : أحدهما تركيبي انتقائي ، وهو الذي تمثله كتاباته في الجمع بين الدين والحكمة ، وفي هذا الصدد ترد كتبه الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، ومقالة فيما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون . أما القسم الثاني من فلسفته فتحليلي نقدي ، تُمثله شروحه لكتب أرسطو . فقد حلل في شروحه هذه ، ونقد الشراح قبله ، وناقش

---

(1) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 358 .
(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .
(3) عيون الأنباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .
(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 62 .
(5) تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، ج 4 ص 543 .

الغزّالي والمتكلمين وابن سينا ، مُبيّنا مراتب الأقاويل في التصديق والإقناع (1) ، ذاكرا ان أكثرها يعد دون مرتبة البراهين اليقينية . ومنهجه في المناقشة والنقد أن يذكر كلام الخصم ثم يعرج عليه بالتحليل والنقد ، وغرضه من ذلك أن يبين أنه خطابي أو جدلي أو سفسطائي ، ومن ثمة يسقطه لأن القول لا يكون صحيحا عنده الا إذا كانَ من البراهين اليقينية ، وأما ما هو جدلي أو خطابي أو سفسطائي فلا يعول عليه (2) .

وهذا القسم من فلسفته هو ما امتاز به على غيره من الفلاسفة ، وجعله معدودا بين كبارهم ، وأثبت له مدرسةً متميزة دعاها الغربيون بالرشدية ، فكان لها أثرها في النصف الثاني من القرون الوسطى الى مطلع العصر الحديث (3) .

أما فلسفته التركيبية فلم يكن فيها بدعا من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، فقد حرص مثلهم على التوفيق بين الفلسفة والدين (4) ؛ الا أن أيًّا منهم لم يسلم من نقده ، سيما الفارابي وابن سينا (5) . ولم يكن يعظم أحدٌ في نفسه غير أرسطو ، فقد انكب على مؤلفاته يشرحها شروحا متعددة ، وكان يفخر بأنه الشارح الأعظم لأرسطو . والواقع أنه بلغ في شرحه الأكبر أعلى قممه الفلسفية حتى قيل : إن الطبيعة تفسَّر بأرسطو ، وأرسطو يُفسَّر بابن رشد (6) .

---

(1) تعليق على مادة ابن رشد : جميل صليبا ، دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 292 .
(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(3) المرجع السابق ، ص 293 .
(4) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 ، ط 23 ، مصر .
(5) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 455 .
(6) رينان : ابن رشد ص 73 .

ولقد ذاع صيته عند الغربيين لكونه شارحا لأرسطو أكثر من كونه طبيبا (1) . وبجهوده العظيمة التي لا تعرف الكلل استطاع أن ينقل إلى الإنسانية روائع الفلسفة اليونانية (2) ، ولم يكن مجرد شارح أو ناقل ، وإنما كان ممثلا للعبقرية الإسلامية التي تجلو الغوامض ، وتضيف أكثر مما تأخذ . وكان أثناء شرحه يدخل فلسفته الأصلية فيما يشرح ، وتبدو شخصيته قوية في شروحه فيحذف ما يرى حذفه ، ويضيف ما تجب إضافته ، وأحيانا يبقي على النص لا يغيّر فيه شيئا . وهكذا يصول صولة الخبير والعبقري النافذ ، ويجول جولة العالم العظيم (3) . وتدل شروحه على سعة اطلاعه على مذاهب الفلاسفة الآخرين ، وعلى أقوال فلاسفة الإسكندرية المقررة في مؤلفات أمونيوس وثمستيوس (4) .

ويتحدث الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في إعجاب شديد بعبقرية ابن رشد وبراعته في الفلسفة فيقول :

« ومما كان يقع أحيانا أنْ يرتقي بحماسته العلمية وكلفه بالفلسفة إلى نبرة خلقية بليغة ، ويسود الإسهاب شروحهُ ، ولكن بلا جفاف ، وتتجلى شخصيته فيما يعرف أن يسوقه إلى المواضع المهمة من استطرادات وتأملات (5) » .

---

(1) رينان : ابن رشد ، ص 73 .
(2) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 543 .
(3) مجلة تراث الإنسانية : المجلد السابع ، العدد الثالث ، مقال عن ابن رشد لسعيد زائد .
(4) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ص 489 .
(5) ابن رشد والرشدية ، ص 69 .

وتبدو سيطرته على الفلسفة واضحة في قدرته على الشرح وعمقه في التحليل (1) ، وهما صفتان كانتا موضع إعجاب شديد من تلاميذه اليهود والنصارى ، بل كانتا موضع إعجاب حتى من خصومه المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يستاءون من مهارته لأنهم يعتبرونها فتنة للناس ، تحبب إليهم الفلسفة وهي في نظرهم خطر على الدين (2) .

بهذه البراعة في الشرح والتحليل والنقد ذاع صيته عند اللاتينيين . وأطلق عليه دانتي في الكوميديا الإلهية لقب — الشارح الأكبر — وهو اللقب الذي اشتهر به (3) . ويقال ان ابن طفيل أشار إليه في قصته الفلسفية — حي ابن يقظان — بقوله : « واما من كان معاصراً له (يعني ابن رشد) ممن يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفا (4) » .

والطريف أن شهرة ابن رشد اتسعت وهو ما يزال على قيد الحياة ؛ من ذلك أن الإمام فخر الدين الرازي الشهير علم بمكانة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية ليرحل إلى الأندلس بنية لقائه ، لكنه عدل عن السفر حين بلغته أنباء النكبة التي حلت به . وتذيع كتب ابن رشد في المشرق فيتهافت عليها العلماء والفلاسفة ؛ من ذلك أن الفيلسوف اليهودي ابن ميمون الذي يُعَد تلميذا وفيا لابن رشد كان يقرأ في مصر سنة 1190م (5) كتبه وهو ما يزال على قيد

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .
(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(3) تهافت التهافت لابن رشد : مقال لسعيد زائد بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الثالث ، مارس 1964 .
(4) ذكره رينان : ص 37 من كتابه عن ابن رشد .
(5) ابن رشد والرشدية 55 .

الحياة ، وابن ميمون لم يتتلمذ له لانه لم يلتق به ، وإنما كان مدمنا على قراءة كتبه ، فما يكاد يظهر لابن رشد كتاب حتى يرسل إليه بنسخة منه مَنْ انتدبهم بالأندلس لهذا الغرض .

ويذكر الذهبي أن أحد علماء الشرق ، وهو تاج الدين بن حمويه ، ارتحل إلى المغرب بنية الالتقاء بابن رشد ، ولكنه لم يتمكن من ذلك لأن الظرف صادف شدة غضب المنصور ، فكانت العزلة التي فرضت على ابن رشد في منفاه صارمة (1) .

وكما كان ابن رشد علما من أعلام الفلسفة ، فهو إمام في الطب أيضا . يقول عنه ابن أبي أصيبعة : « وكان متميزا في علم الطب ، وكان من كلامه في ذلك قوله : من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله (2) » . وشهرته في الطب تعود إلى الكتاب القيم الذي ألفه فيه وسماه « الكليات » لأنه جمع فيه النظريات العامة لعلم الطب أو المبادىء الأساسية لعلم الأمراض . وقد رأى أنّ كتابه هذا يحتاج إلى آخر يكمله ويكون مقصورا على الجزئيات ، فقصد أبا مروان بن زهر الطبيب الأندلسي الشهير — وكانت بينهما مودة — ورجاه أن يقوم بهذه المهمة ، فألف ابن زهر كتابه المعروف بالتيسير (3) واقتصر فيه على العلاج الجزئي التطبيقي تتميما للقواعد الكلية العامة التي ضمنها ابن رشد كتاب الكليات ، فالكتابان يكمل أحدهما الآخر . ويتحدث ابن رشد نفسه عن الكتابين فيقول : « فمن وقع له هذا الكتاب ( يعني الكليات )

---

(1) سيرة ابن رشد للذهبي ، انظر ملحق ابن رشد لرينان ص 451 .
(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص 530 ط . 1 ، بيروت 1965 .
(3) المرجع السابق .

وأحب أن ينظر بعد ذلك إلى الكنانيش ، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر (1) » . ثم يذكر أنه هو الذي طلب الى ابن زهز تأليفه ، وأنه هو الذى عمل على نشره لينتفع الناس به فيقول : « وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه (2) » :

ولابن رشد شرح كبير على كتاب جالينوس في الطب ، كما ألف كتابا في التوفيق بين أرسطو وجالينوس دل على علو كعبه في الطب كما في الفلسفة ، ولكنه كان ينحاز الى ارسطو ويردّ جالينوس كلما بدا تعارضهما بصورة لا تمكن من الجمع بين رأييهما (3) . وهكذا ظل وفيا لأرسطو في الطب وفاءه له في الفلسفة . ومن آراء ابن رشد في علم الطب ان القلب هو العضو الأساسي في الجسم ، وأنه مصادر جميع وظائف الحياة عند الأحياء (4) .

ويذكر ابن ابي اصيبعة أن ابن رشد حاز الفضل في كلّ العلوم التي عرفها أهل زمانه ، وأنه كان أوحدهم في علم الفقه والخلاف (5) ، وكان جيد التصانيف ، حسن المعاني :

ونظرا الى ما للرجل من شأن وما انتهى اليه من شأو في شتى العلوم ، رأينا أن نتناول في هذا البحث مرحلة تعلمه ونذكر شيوخه والبيئة العلمية التي عاش فيها ، مع توخي الإيجاز الذي تحتمه هذه الدراسة .

---

(1) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص 530 .
(2) المرجع السابق ص 532 .
(3) رينان : ابن رشد ، ص 73 .
(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(5) عيون الأنباء ، ص 530 .



# شيــوخـــــه

كانت دراسة ابن رشد لمختلف الفنون والعلوم التي برع فيها مما يشهد لقرطبة (1) أنهما كانت كعبة للعلم ومصدرا لإشعاع الحضارة الإسلامية .

ويذكر ابن الأبار شيوخه في عجالة فيقول : « روى عن أبيه أبي القاسم ، استظهر عليه الموطأ حفظا . وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرّة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز ، وأجاز له هو وأبو عبد الله المازرى ، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جرّيول البلنسي (2) » :

ويبدو أن أباه هو أول شيوخه ، وأنه درس عليه الحديث (3) : وكان أبو القاسم بن بشكوال وأبو مروان بن مسرة وأبو بكر بن سمحون وأبو جعفر بن عبد العزيز وأبو عبد الله المازرى (4) وأبو محمد بن رزق (5) شيوخه في الفقه .

(1) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ط 2 بيروت 1961 .
(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 .
(3) محمد بن محمد بن مخلوف : شجرة النور الزكية ص 146 .
(4) ابن فرحون : الديباج المذهب ص 284 .
(5) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص 530 .

وذهب ابن مخلوف في شجرة النور الزكية إلى أنه أخذ الفقه عن جده ، وهذا ليس بصحيح لأن وفاة الجدّ كانت في السنة التي ولد فيها الحفيد . وقد ذكر ابن الأبار في التكملة أن وفاة ابن رشد الجدّ كانت بعد ميلاد حفيده بأشهر ، بل ان ابن فرحون أكد في الدّيباج المُذهب أن وفاة الجدّ كانت بعد مولد حفيده بشهر واحد (1) .

كما يخطىء ابن مخلوف حين يذكر أن الإمام المازرى دفين المنستير أجاز ابن رشد (2) ، إنما الذى أجازه هو أبو عبد الله محمد بن مسلم المازري ، متكلّم وفقيه وأصولي (3) ، فكان أستاذه في علم الكلام وفي الفقه والأصول .

ومن أساتذته في الطب أبو مروان بن جرّيول البلنسي (4) وأبو جعفر بن هارون الترجالي ، وكان أستاذه في الفلسفة أيضا (5) . وكان ابن رشد ملازما له ، فأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكمية الأخرى (6) كعلم الفلك والمنطق والرياضيات .

ونحن سنترجم بإيجاز لأهم هؤلاء الشيوخ تعريفا بعلمهم وتبيانا لفضلهم ، ولكي تتضح من خلال ذلك متانة التكوين العلمي الذي سعد به ابن رشد ، مبتدئين بأجلّ هؤلاء الشيوخ وأوسعهم

---

(1) ابن الأبار : التكملة ج 1 ص 271 . قارن بابن فرحون ، الديباج المذهب ص 285 .

(2) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 .

(3) معجم المؤلفين لعمر كحالة : ج 12 ص 22 ، ط . دمشق 1960 .

(4) الديباج المذهب لابن فرحون ، ص 284 .

(5) ابن أبي أصيبعة ص 530 .

(6) المرجع السابق .

علما وشهرة ، أعني جدّه الذي يُكنى مثله أبا الوليد محمد بن رشد ، فهو يُعدّ أبرز شيوخه . أحدهما أن معظم الذين درس عليهم فيلسوفنا كانوا تلاميذ لجده ، والثاني أن ما ألفه الجدّ ما كتب في علم الكلام والفقه كان مصدرا للحفيد . يقول رينان في هذا العدد : « كان جده فقيها مشهورا في المذهب المالكي ، له مجموعة ضخمةٌ من الفتاوي ... وللفلسفة في هذه المجموعة مكانها للصلة التي بينها وبين علم الكلام ، ويُتخيل الى الناظر في كثير من صفحات هذا الكتاب الطريف أنه يَلْمَس أصول فكر الشارح (1) »

## ابن رشد الجد :

« هو محمد ابن أحمد بن محمد بن رشد المالكي ، يكنى أبا الوليد ، قرطبي ، زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب ، ومُقدمهم المعترف له بصحة النظر ، وجودة التاليف ، ودقة الفقه وكان إليه المفزع في المشكلات ، بصيرا بالأصول والفروع والفرائض والتفنن في العلوم . وكانت الرواية أغلب عليه من الرواية ، كثيرا التصانيف مطبوعا . ألف كتاب البيان والتحصيل ، وهو كتاب عظيم نيف على عشرين مُجلدا ، وكتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة (2) ، واختصارا لكتب مبسوطة من تأليف يحيى بن اسحاق بن يحيى ، وتهذيبا لكتب الطحاوي في مشكل الآثار ، وأجزاء كثيرة في فنون من العلم مختلفة ، وكان مطبوعا في هذا الباب ، حسَن العلم والرواية ، كثير الدين ، كثير الحياء ، قليل الكلام ، نزيها ، مُقدما عند أمير المسلمين ، عظيم المنزلة ، مُعتمداً في العظائم أيام حياته . وولي قضاء الجماعة بقرطبة

(1) ابن رشد والرشدية ص 33 .

(2) نسبت بعض المؤلفين هذين الكتابين للحفيد ، والصحيح أنهما للجد .

سنة 511 ﻫ ، ثم استعفى منها سنة 515 ﻫ إثر الهيج الكائن بها من العامة ، وأعفي وازداد جلالة ومنزلة . وكان صاحب الصلاة أيضا في المسجد الجامع ، وإليه كانت الرحلة للتفقه من أقطار الأندلس مدة حياته . كان قد تفقه بأبي جعفر بن رزق وعليه اعتماده ، وبنظرائه من فقهاء بلده ، وسمع الجياني وأبا عبد الله بن فرج وأبا مروان بن سراج وابن ابي العافية الجوهري . وممن أخذ عنه القاضي الجليل أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى . قال في الغُنية له : جالسته كثيرا وسألته واستفدت منه . وكان القاضي أبو الوليد رحمه الله تعالى يصوم يوم الجمعة دائما في الحضر والسفر ؛ توفي رحمه الله ليلة الاحد 11 ذي القعدة سنة 520 ﻫ ودفن بمقبرة العباس وصلى عليه أبنُهُ القاسم وشهده جمع عظيم من الناس ؛ وكان الثناء عليه حسنا جميلا ، ومولده في شوال سنة 405 ﻫ (1) »

## ابن رشد الاب ( ابو القاسم ) :

ذكرنا أن أبا ابن رشد كان شيخه في الحديث ، وأنه استظهر عليه الموطأ ، وهذه ترجمة الاب : « هو أحمد بن محمد بن رشد ، يُكنى أبا القاسم ، قاضي قرطبة ، أخذ عن أبيه كثيرا ولازمه طويلا ، وسمع من شيخنا أبي محمد بن عتّاب وغيره ، وأجاز له أبو عبد الله بن فرج وأبو علي الغساني وغيرهما . وكان خيرا ، فاضلا ، عاقلا ، محببا إلى الناس ، طالبا للسلامة منهم ، بارًّا بهم . وتوفي رحمه الله يوم الجمعة ، ودفن يوم السبت 14 رمضان سنة 563 ﻫ ، بمقبرة أبي العباس مع سلفه ، وكان مولده سنة 487 ﻫ (2) » .

---

(1) الديباج المذهب لابن فرحون ص 278 ، ط مصر ، 1351 ﻫ .
(2) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج 1 ص 83 ط 1 ، مدريد ، 1882 .

## ابن مسرة :

من شيوخ ابن رشد في الفقه « عبد الملك بن مسرة ، يكنى أبا مروان ، من أهل قرطبة ومن مفاخرها وأعلامها . أخذ الموطأ عن أبي عبد الله محمد بن فرج سماعا ، وأخذ عن جماعة من شيوخنا وصحبتنا عندهم ، واختص بالقاضي أبي الوليد بن رشد ( الجدّ ) وتفقه معه ، وصحب أبا بكر بن مفوز فانتفع به في معرفة الحديث والرجال والضبط ، وكان ممن جمع الله له الحديث والفقه مع الادب البارع ، والخط الحسن ، والفضل والدين والورع والتواضع والهدْي الصالح ، وكان على منهاج السلف المتقدم : أخذ الناس عنه ، وكان أهلا لذلك ، لعلوّ ذكره ، ورفعة قدره : وتوفي رحمه الله ودفن يوم الخميس بعد العصر لثمان بقين من رمضان من سنة 552 هـ (1) » .

## أبو جعفر عبد العزيز :

من شيوخه في الفقه « أبو جعفر عبد العزيز بن حمدين التغلبي ، من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها . سمع من أبيه وغيره ، وولي قضاء بلده في شعبان سنة 529 هـ ، ثم عزل وولي مكانه أبو القاسم ابن رشد ( والد الفيلسوف ) . ولكن أبا القاسم استعفى فأعفي فأعيد أبو جعفر ثانية . وكان ابو الحسين بن سرّاج يقول في أسرة بني حمدين التي منها أبو جعفر : لا تزال قرطبة دار عصمة ونعمة ماملك أزمتها أحدٌ من بني حمدين . كان يقول هذا على ما كان بينه وبين بني حمدين من البعد والتنافس . وانتقل أبو جعفر إلى مالقة واستقر بها إلى أن توفي سنه 548 هـ (2) » .

---

(1) عن الصلة لابن بشكوال ، ج 1 ص 358—359 .

(2) عن التكملة لابن الابار ، ج 1 ص 38—39 ، ط 1 ، مدريد 1887 م .

## أبو القاسم بن بشكوال :

كان ابن بشكوال استاذا لابن رشد في الفقه والحديث ، وهو « أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال الانصاري ، من كتاب السير ، انحدر من أسرة تنتسب الى سُرِّيون بالقرب من بلنسية . ولد في ذي الحجة سنة 494 هـ في مدينة قرطبة واكتسب معرفة واسعة بالحديث وبتاريخ وطنه بعد أن درس بمسقط رأسه وفي إشبيلية مدّة من الزمن ، وتوفي بقرطبة ليلة الإربعاء 8 رمضان سنة 578 هـ . وأهم شيوخه أبو الوليد بن رشد (الجدّ) وأبو بكر بن العربي (1) . ولابن بشكوال شهرة بين جميع مصنفي معاجم السير ، وهو حجة في الحديث ، ولم يكن له نظير في معرفة تاريخ الأندلس ، ومؤلفاته بلغت الخمسين ، وأهمها كتاب الصلة في تاريخ أيمة الأندلس ، ومعجم في سير علماء الأندلس ، وتكملة لمعجم ابن الفرضي في السير ، وكتاب الغوامض والمبهمات في الأسماء العسيرة الهجاء (2) » .

## ابن جريول :

من أساتذة ابن رشد في الطب « أبو مروان عبد الملك بن جرّيول ، من أهل بلنسية ، سكن قرطبة ، ويُعرَفُ بابن كُنبُرّاط ، وكان من أهل المعرفة بالطب والتقدم في صناعته . عنه أخذ القاضي أبو الوليد بن رشد وأبو الحسين بن عبد الله بن عمر المدحجي وغيرهما (3) » .

---

(1) هو القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المتوفى سنة 543 ، تلميذ الغزالي ومعاصر لابن رشد الجد ، وهو غير محيي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي المتوفى بدمشق سنة 638 هـ ، صديق ابن رشد الحفيد .

(2) عن دائرة المعارف الاسلامية ج 1 ص 220 ، ط 1 ، دار الشعب ، مصر 1969 .

(3) عن التكملة لابن الآبار ، ج 2 ص 614 ، ط 1 ، مدريد 1887 م .

### أبو جعفر الترجالي :

من أساتذته الكبار في الطب والفلسفة الذين كانت ثقافتهم شاملة أبو جعفر بن هارون الترجالي ، يقول عنه ابن أبي أصيبعة : « من أعيان اهل إشبيلية ، وكان محققا للعلوم الحكمية ، متقنا لها ، معتنيا بكتب أرسطاطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين ، فاضلا في صناعة الطب ، متميزا فيها ، خبيرا بأصولها وفروعها ، حسن المعالجة ، محمود الطريقة . خدم لأبي يعقوب والد المنصور ، وكان من طلبة الفقيه أبي بكر بن العربي ، لازمه مدّة واشتغل عليه بعلم الحديث . وكان أبو جعفر بن هارون يروي الحديث ، وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب . وأصله من تُرجالة من ثغور الأندلس ، وهي التي أصابها المنصور خالية وهرب أهلها وعمرها المسلمون . وكان أبو جعفر هارون عالما أيضا بصناعة الكحل وله آثار فاضلة في المداواة (1) » .

وذهب بعض المؤلفين إلى أن أبا مروان بن زهر كان شيخه في الطب (2) . لكن هذا ليس بصحيح ، وإنما كان صديقا له منذ اتصل ابن رشد بأبي يعقوب الموحدي ، إذ كان ابن زهر من أطباء البلاط . ويذكر ابن ابي اصيبعة أنه كانت بينهما مودة ، وأن علاقتهما لم تكن علاقة طالب بأستاذ وإنما كانت علاقة يستوي فيها الرجلان ويتعاونان معا على صناعة الطب والتأليف فيه (3). كما ذكر ابن مخلوف في شجرة النور الزكية أن من شيوخه في الطب والفلسفة ابن باجة (4) ، وهذا لايستقيم لأن ابن باجة توفي

---

(1) عيون الأنباء ج 3 ص 121 ، 122 ، ط . بيروت 1957 .

(2) ابن رشد ، آخر فلاسفة العرب ، ص 8 .

(3) عيون الأنباء ص 530 .

(4) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 ، ط 1 ، القاهرة 1350 .

سنة 533 هـ (1138) حين كان ابن رشد في سن مبكرة (1) . وإنما يرجع تأثر ابن رشد بابن باجة الى ما اطلع عليه ابن رشد من فلسفة ابن باجة في كتاب ـ تدبير المتوحد ـ (2)

والواقع أن استاذه بحق إنما هو ارسطو ، فلاشيء يعدل عند ابن رشد منطق أرسطو ، وفلسفته ، وطبه ، وعلومه المختلفة التي تلقاها عنه الناس في الفلك والحيوان والطبيعيات وغيرها (3) ، ولا سعادة لأحد دون معرفة منطق أرسطو (4) ، والزمن لن يستطيع أن يغير من آرائه شيئا ، فهو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم ، والإنسانية بلغت فيه مرتبتها القصوى التي لن يبلغها أحدٌ بعده ، والعناية الإلهية أرادت أن تجعله مثلا لمدى ما تبلغه قدرة العقل البشري من اتصال وامتزاج بالعقل الكلي (5) . ويقول عنه في مقدمة كتاب الطبيعيات : « إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطو طاليس بن نيقوماخس ، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلتُ إنه وضعها لأن جميع الكتب التي أُلفتْ قبله عن هذه العلوم لا تستحق جُهد الحديث عنها ، ولأنها توارتْ بمؤلفاته الخاصة . وقد قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا ـ أي في مدة خمسة عشر قرنا ـ لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئا إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأً ذا بالٍ ، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحدٍ ، وهذا أمرٌ عجيب خارق للعادة (6) » .

---

(1) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ، ط . 2 ، بيروت 1961 .
(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 34 .
(3) المرجع السابق ص 71 .
(4) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ج 4 ص 544 .
(5) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ص 286 ، ط 2 ، مصر 1957 .
(6) ترجمة رينان عن اللاتينية ، انظر كتابه ، ابن رشد ، ص 70 .

ويبلغ به الهيام بأرسطو حد اعتباره نفحة إلهية فوق مستوى البشر فيقول : « وهو اذ امتاز على هذا الوجه ، يستحق أن يُدعى إلهيا أكثر من أن يُدعى بشريا ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهيا (1)». ثم يحمد الله حمدا لا حد له — كما جاء في عبارته — على أن اختار أرسطو لأعلى الكمالات الإنسانية (2) ، ويزعم أن ما بلغه أرسطو لا يبلغه أحد في أي عصر ومصر ، وأن أرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله « ذلك فضل الله يؤتيه مَنْ يشاء » (3) . وعبر بعضهم عن شدة افتتان ابن رشد بأرسطو فقال : « لو صحت عقيدة التناسخ لقلنا إن روح أرسطو تقمصت جسم ابن رشد ... فإن حكيم العرب تعصب لحكيم اليونان وزعم أنه وصل بالعلم إلى أبعد غاياته ، فوقف نفسَهُ على شرح فلسفته وتلخيص كتبه (4)».

ومن الباحثين من زعم أن ابن طفيل من شيوخه ، وهذا غير صحيح أيضا لأن الثابت أن ابن رشد كان اعظم معرفةً وأوسع اطلاعا وأعمق فكرا من ابن طفيل ، ولو قيل العكس لكان أولى (5) . ومهما يكن من أمر فإن الرجلين ترافقا في الحياة ، وفي الشواغل الفكرية ، واتجها اتجاها واحدا في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذ يريان أن الحقيقة الفلسفية لا تتناقض مع الحقيقة الدينية (6) . كما أنهما يتفقان في أن تدين العوام ساذج

---

(1) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
(2) تهافت التهافت لابن رشد ، ص 71 .
(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(4) تاريخ الأدب العربي : أحمد حسن الزيات ، ص 392 ، ط . 23 ، مصر .
(5) مجلة تراث الإنسانية ، عدد فيفري 1965 .
(6) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 195 .

يقف عند المظاهر ، وأن هذا الضرب من التدين لا يليق بالفيلسوف الذي يقيم الدين على المعرفة الحكمية (1) .

وإذ ألممنا بتراجم أبرز شيوخ ابن رشد وبمكانته العلمية والفكرية ، ننتقل الى بيئته لننظر هل كان فيها ما يساعده على بلوغ هذه المكانة ؟

(1) المرجع السابق ، ص 196 .

# بيئتـــه العلميـــة

إن أهل الأندلس عامة قد عُنوا في حياتهم العلمية المبكرة بضربين من العلم هما اللغة والفقه وما يتصل به من رواية الحديث (1). ومنذ الأيام الأولى للحياة العلمية ساد المذهب المالكي ، ونتج عن ذلك ضيق بالمذاهب الأخرى خاصة العقلية منها ، لا لأن المذهب المالكي متحجر ، بل ذلك هو شأن كل مذهب يسود ، إذ يزداد شموخاً واستعلاءً بماله من كثرة الأتباع . وكانت في هذه السطوة التي حازها المذهب المالكي جوانب إيجابية ، منها نجاة الأندلس من التمزق والصراع الدموي الذي ساد المشرق بسبب تعدد المذاهب والنحل (2) . ولقد ظلت السيادة للفقه المالكي والدراسات اللغوية منذ استقرار الحكم الإسلامي بهذه البلاد إلى ظهور عبد الرحمان الثالث (3) الذي كان أول من وجّه الاهتمام إلى ينابيع أخرى للثقافة والعلم ، فبعث بمن جلب له كتب اليونان من القسطنطينية (4) ، وتُرجمت نظريات ديمو قريادس في الأدوية المفردة ترجمة جديدة . ولما تولى بعده ابنه الحكم (5) ، عرفت الأندلس شمسا مشرقة بكل

---

(1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 160 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) عبد الرحمان الثالث هو الملقب بالناصر . تولى الحكم من سنة 300 هـ إلى سنة 350 هـ .

(4) المرجع السابق ، ص 162 .

(5) هو الحكم الثاني الملقب بالمستنصر ، تولى الحكم من سنة 350 هـ إلى سنة 366 هـ .

ضروب المعرفة . حتى ان بعضهم شبهه بالمأمون العباسي (1) لما كان عليه من حب للعلم والفلسفة . ولقد أرسل ، مثلا ، بعثات من العلماء تجمع له الكتب من كل مكان . وكان له سماسرة بمصر ودمشق وبغداد ، يشترونها له بأي ثمن (2) ، حتى اجتمع له من ذلك ما يزيد على أربعمائة ألف مجلد (3) . ولما علم بظهور كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصبهاني أرسل إليه مُسرعا بألف دينار ثمنا لنسخة منه (4) .

ولم يكتف هذا الأمير العظيم بإدخال المجلدات العلمية والفلسفية على اختلاف أنواعها ، وإنما أخذ ينشر العلم بين الناس فابتنى في قرطبة وحدها سبعا وعشرين مدرسة جعل فيها مأوى مجانا للفقراء من طلاب المعرفة (5) . ولقد كان ابن مسرة الفيلسوف القرطبي (6) الذي عاش زمن عبد الرحمان الناصر أول من روج للفلسفة خاصة بين الناس ، فكان يعقد لها حلقات سرية ويتناول قضاياها الأساسية ، طارحا هذه القضايا على طلابه . ومن هنا شاعت الفلسفة بالأندلس على الطريقة المشائية ، وظلت كذلك إلى أن جاء ابن رشد فزاد من تعميقها في هذا الاتجاه (7) .

ولم تلبث الأندلس على هذا الانفراج الفكري طويلا . فما كاد يختفي الحكم الثاني ويتولى بعده ابنه الصغير هشام الثاني ،

---

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .
(2) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .
(3) بروكلمان ، ج 2 ص 162 .
(4) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 10 .
(5) بروكلمان ، ج 2 ص 162 .
(6) ليس ابن مسرة الفقيه الذي ترجمنا له ، وإنما هو سابق عليه .
(7) بروكلمان ، ج 2 ص 161 .

حتى استبد من دونه بالنفوذ حاجبه المنصور الذي كان بحاجة الى تأييد الفقهاء للاستبداد بالسلطة . فأخذ يتملقهم باضطهاد الفكر ، وحرق كتب الحكمة (1) في ساحة قرطبة ، وبذلك أصيبت الحياة العقلية بنكسة جديدة على يد أولئك الذين يضحون بكل شيء في سبيل أهدافهم الخاصة ، يقول المقري فيما انتهت إليه الفلسفة من اضطهاد :

« وكل العلوم لها عند الأندلس حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يُتظاهر بها خوف العامة ، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم ، أطلقت العامة عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة ، وحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة . وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وان كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن (2) » .

وليس من سبب في نظر بعض الباحثين لهذا التعصب الضال ضد حرية الفكر إلا خروج القيادة الإسلامية من يد العرب المتحررين، وهيمنة الطوائف الأخرى عليها من بربر، وفرس، وترك، واسبان، وهم أقوام توّاقون إلى الأغلال والقيود (3) .

وقد تحدث شاهد عيان عن واقعة من وقائع حرق كتب العلم والفلسفة فقال : « لقد شاهدت في يد أحدهم كتاب ابن

---

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .
(2) نفح الطيب ، المقري ، ج 1 ص 136 .
(3) رينان : ابن رشد والرشدية ص 47 .

الهيثم في الفلك ، فيشير إلى الدائرة التي عرض هذا المؤلف بها الفلك ويقول بصوت عال : هذا هو البلاء العظيم ، هذه هي المصيبة التي يعجز عن بيانها اللسان ، هذه هي النكبة القاتمة ، ثم يمزق الكتاب ويلقيه في النار (1) » .

وقد استمر هذا الاضطهاد للفلسفة وأهلها إلى ما قبل ابن رشد بقليل، فقتل ابن حبيب الإشبيلي بتهمة الزندقة لاشتغاله بالفلسفة (2). وأدخل ابن باجة السجن ، ولم يطلق سراحه إلا بشفاعة من قاضي الجماعة ابن رشد الجد (3) ، ووجهت تهمة الإلحاد إلى ابن طفيل (4) فلم تنجه من العذاب إلا صداقته للموحدين . أما الفيلسوف مالك ابن وهيب الإشبيلي — وهو معاصر لابن باجة — فإنه اضطر إلى أن يهجر الفلسفة وأن يحرم على نفسه الحديث فيها خوفا من القتل .

يقول المقري في شأن الفلسفة خاصة : « وهذا العلم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره ، فلذلك تُخفى تصانيفه (5) » . ولكن الناس كانوا يشتغلون بها في حلقات سرية وفي أمكنة بعيدة عن مراكز العمران والحركة ، يقع معظمها على منحدرات جبل العروس خارج قرطبة ، وكان ابن رشد أحد رواد هذه الحلقات (6) . ومن هنا نفهم سبب خوفه عند لقائه بالأمير الموحدي وسؤاله إياه عن رأي الفلاسفة في السماء . وقد أنكر اشتغاله بالفلسفة بادىء الأمر إلى أن سمع حديث الملك فيها وبسطه لمسائلها .

---

(1) رينان : ابن رشد ص 48 .
(2) المرجع السابق ص 49 .
(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(4) نفس المرجع والصفحة .
(5) نفح الطيب ، ج 2 ص 125—126 .
(6) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ج 2 ص 161 .

وهذا هو السبب الحقيقي في لمعان ابن رشد في الفلسفة ، فإنه لما وجد تشجيعا من أبي يعقوب يوسف ودعوة ملحة إلى شرح كتب أرسطو ، زال عنه الوَجَل وتحدى الفقهاء والمتكلمين ، وأخذ يصنف في العلوم الفلسفية على اختلاف ألوانها : من منطق ، وطبيعيات ، وفلك ، وغيرها (1) .

- والواقع أن دولة الموحدين أفسحت المجال للفلاسفة منذ مؤسسها الأول المهدي محمد بن تومرت (2) . ولعل ذلك كان لرغبة في سلوك سياسة مخالفة لما درجت عليه دولة المرابطين التي تعاظم فيها نفوذ الفقهاء ولا سيما في عهد علي بن يوسف ابن تاشفين حتى ان الولاة في الأقاليم كان الواحد منهم لا يبت في أمر من أمور الناس في ولايته الا إذا وافقه على ذلك أربعة من الفقهاء (3).

واذا كان ابن رشد قد أسعده الحظ برعاية أمراء يقدرون رسالة العقل ، فمن تمام حسن حظه أن تنبت مواهبه في بلد قيل فيه إنه بغداد الغرب (4) ، وهو قرطبة ، وبين قوم عمالقة في الفكر . فقد كان قريبا في المعاصرة من ابن باجة ، وكثيرا ما اتحدت آراؤهما وكثيرا ما مدح ابن رشد ابن باجة وأظهر الإعجاب به ، كما كانت صداقته لابن طفيل معروفة ، واتحادهما في المنزع الفلسفي لا مراء فيه . والى جانب هذا ، كانت لابن رشد صلة متينة بابن زهر الطبيب الفيلسوف ، بل بأسرة ابن زهر كلها ، وهي أسرة تجلى فيها التقدم العلمي والعقلي للأندلس كافة . اذ نبغ منها أعلام أجلاء

(1) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(2) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج 4 ص 542 ، ط 1 ، مصر ، 1968 .

(3) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(4) ي . هل : الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ، ص 120 . ط 1 ، القاهرة ، 1965 .

تعاقبوا على عرش الحكمة والطب خلال القرنين الحادى عشر والثاني عشر (1)، وسبق أن ذكرنا أن ابن رشد وأبا مروان بن زُهر تعاونا على التأليف في الطب. كما كانت لابن رشد صلة متينة بابن عربي الفيلسوف المتصوف، ويقال إن ابن رشد سعى لمصادقة ابن عربي بدافع حب الاطلاع على ما عنده من حكمة إشراقية، ورغب إليه أن يعلمه منها، لكن ابن عربي أنبأه أن علمه لا يكتسب بالتعلم، وإنما ينكشف لصاحبه برؤيا إلهية (2)، فانصرف ابن رشد عن الرغبة في علم تتعارض طرقه مع مذهبه في المعرفة الذي لا يعدل بالبراهين اليقينية الفلسفية شيئا.

وإذا كان صاحبنا قد عاش بين مشاهير عصره شيوخا ورفاقا؛ فإنه عاش في قرطبة كعبة العلم والحضارة بالمغرب الإسلامي التى كرس فيها عدد من الناس لا يحصى، أنفسهم للمعرفة الدينية والعقلية (3)، وعرفت هذه المدينة شغفا عظيما بالكتب والمكتبات حتى إن النساخ الذين بها عجزوا عن الوفاء بكفاية العلماء والأدباء والفلاسفة، فدعي النساخ من بغداد ومن أنحاء العالم الإسلامي (4)، وظلت مصانع الورق بشاطبة وطليطلة وقفا على قرطبة (5)؛ كما أصبحت صناعة تجليد الكتب مزدهرة (6).

ومما يدل على المكانة العلمية التي بلغتها قرطبة ذلك الحوار الذي دار بين ابن رشد وأبي بكر بن زُهر الإشبيلى عند الأمير الموحدي يعقوب المنصور: أيهما أفضل قرطبة أم اشبيلية؟ وقد

(1) رينان: ابن رشد، ص 34.
(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(3) الحضارة العربية، ترجمة أحمد العدوي، ص 120.
(4) المرجع السابق، ص 121.
(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(6) الحضارة العربية، ص 121.

أورد هذا الحوار المقري في نفح الطيب عن أبي الفضل التيفاشي ، قال : « جرت مناظرة بين يدي ملك المغرب المنصور بن يعقوب ، بين الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زُهر فقال ابن رشد لابن زُهر في تفضيل قرطبة : ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة حتى تُباع فيها ، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حُملت إلى إشبيلية (1) » . وعلق أبو الفضل التيفاشي بعد ذلك على هذا الحديث فقال : إن قرطبة أكثر بلاد الله كتبا (2) .

وكانت اللغة العربية هي وحدها وسيلة المعارف على اختلاف ألوانها ، وسادت جميع اللغات الأخرى حتى عند غير المسلمين . فقد كان اليهود يؤلفون بها ، وكان النصارى يستعملونها في أحاديثهم اليومية حتى إن ألفارو الشريف القرطبي النصراني يشكو من انصراف قومه عن لغتهم إلى لغة العرب وآدابهم وعلومهم (3) . ويذكر أن شباب النصارى كان يتباهى بمعرفته العربية وآدابها ، ويقبل في شغف على مؤلفات علماء المسلمين وأدبائهم وفلاسفتهم ، ولا يترك من ذلك شيئا بما فيها مؤلفات الفقه ، وكان هذا كله يستبد بإعجابه . (4)

ونتج عن هذا المناخ العلمي الرفيع روح التسامح والمودة بين الأجناس المختلفة حتى انك ترى أحيانا صداقة متينة تُعقد بين عالم مسلم وراهب مسيحي ومريد يهودي ، وترى هؤلاء

---

(1) نفح الطيب ، ج 1 ص 155 ، تحقيق إحسان عباس، ط 1 ، بيروت ، 1968 .
(2) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
(3) الحضارة العربية ، ص 121 .
(4) الحضارة العربية ، ترجمة ابراهيم أحمد العدوي ، ص 121 .

جميعا يتسامرون عند أمير من أمراء المسلمين (1) . وقد بلغ هذا الازدهار الثقافي أوجه في زمن ابن رشد وأثناء القرن الحادي عشر . وإذا كان المسلمون في الأندلس قد تأخروا في نهضتهم العلمية عن إخوانهم بالمشرق (2) ، فإن انقسام البلاد بين ملوك الطوائف — وإن أضر بها سياسيا — أفادها من ناحية أخرى فازدهرت فيها فنون المعرفة وضروب الحضارة (3) بما كان بين أولئك الملوك من تنافس في الشهرة والمجد جعل كلا منهم يحرص على أن يحشد ببلاطه أنبغ رجال الأدب والعلم . ولم يقتصر ازدهار قرطبة على العلم والأدب والفن إذ عرفت رفاهية اقتصادية عظيمة ، فقد امتدت علاقاتها التجارية إلى شمال افريقيا ، وتجاوزت ذلك إلى أواسط القارة حتى السودان . ويتحدث المؤرخون أن مصانع الحرير بهذه المدينة كانت تستخدم ثلاثين ومائة ألف عامل (4) .

والآن بعد أن تبينا المكانة الرفيعة التي تبوأها ابن رشد على عرش الفكر ، وعرفنا البيئة التي ساعدت على تكوينه وبروزه ، سنتبين ما كان لهذا الرجل العظيم من أثر ومن آثار ، فنتناول بالبحث كتبه وتلاميذه ، وما عسى أن يكون له من نفوذ على مسار المعرفة بعد أن أفل نجمه .

---

(1) المرجع السابق ، ص 122 .
(2) المرجع السابق ، ص 120 .
(3) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ج 4 ص 542 .
(4) الحضارة العربية ، ص 119 .

## مـؤلفـاتـه

اختلف الكاتبون عن ابن رشد وآثاره في عدد تآليفة ، فذكر ابن أبي اصيبعة أنها خمسون كتابا (1) ، وذكر غيره أنها بلغت الستين أو تجاوزتها (2) ، ويحددها الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان بثمانية وسبعين كتابا (3) . وقد حاول بعض الباحثين أن يضع فهارس مضبوطة لهذه الكتب ، نخص بالذكر منهم رينان في كتابه عن ابن رشد ، وبروكلمان في الجزء الأول من كتابه عن الأدب العربي . والواقع أن المحاولة كانت من طرف المؤلفين المسلمين ، خاصة الذهبي في تأليفه عن سيرة ابن رشد ، وابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء (4) . كما نجد قائمة لبعض كتبه في كل من دائرة المعارف الإسلامية(5) ودائرة المعارف للبستاني(6). ونحن سنذكر قائمة لأهم كتبه مقسمين إياها أقساما ثلاثة هي : التآليف ، التلاخيص ، الشروح . وقد اخترنا هذا التقسيم لأنه يلقي

(1) عيون الأنباء ، ص 533 ، بيروت ، 1965 .

(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، ص 147 .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 70 .

(4) محمد عاطف العراقي : مقال بعنوان « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » ، مجلة تراث الأنسانية ، المجلد الثامن ، العدد الثالث .

(5) ج 1 ، ص 288 وما بعدها .

(6) المجلد الأول ، ص 489 و 490 ، الطبعة الجديدة ، طهران .

نظرة شاملة على هذه المؤلفات ، ويحدد بوضوح المجال الذي بذل فيه الرجل جهوده للبحث والتصنيف عموما .

فأهم كتبه المؤلفة هي :

1) كتاب الكليات : وهو أبرز تأليف له في الطب . كان معتمدا في الدراسات الطبية بجامعات أوروبا أثناء القرون الوسطى ، بيد أنه لم يبلغ المكانة التي بلغها كتاب — القانون في الطب — لابن سينا . ويوجد كتاب الكليات مخطوطا بغرناطة ، كما توجد نسخة منه بمدريد (1) ، وقد نشره مصورا معهد فرانكو بمقدمة واسعة عن حياة ابن رشد وآثاره وآرائه بقلم الفريد البستاني ، وكان طبعه سنة 1939 (2) .

2) كتاب تهافت التهافت : وهو رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، طبع بمصر وغيرها . على أن أهم الطبعات هي التي قام بها بويج اليسوعي في سبعمائة صفحة ببيروت سنة 1930 (3) .

3) فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : كان أول من طبع هذا الكتاب هو المستشرق الألماني — مولر — بمونيخ تحت رعاية المجمع العلمي ، وذلك سنة 1895 ، ثم طبع بمصر سنة 1913 ، وكان مولر قد استعار مخطوط الكتاب من مكتبة الاسكوريال باسبانيا (4) . أما موضوعه فيندرج في علم الكلام (5)

---

(1) دائرة المعارف الاسلامية ، ج 1 ، ص 188 .
(2) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الادبية ، ج 1 ص 278 .
(3) المصدر السابق : ج 1 ، ص 278 .
(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 99 .
(5) أسعد يوسف داغر ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

كإطار عام ، ويتجه الى التوفيق بين الدين والفلسفة . ويقال إن ابن رشد ألفه حوالي سنة 1179 م (1) .

4) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : وموضوع هذا الكتاب علم الكلام على طريقة ابن رشد التي ترفض براهين المتكلمين وتعتمد الاستدلال الفلسفي الذي يعتقد صاحبه أنه مساير لروح الشريعة . وكان — مولر — هو أول ناشر له أيضا في نفس السنة التي نشر فيها كتاب فصل المقال ، وترجم الكتابين إلى الألمانية (2) . وقد ألفه ابن رشد في نهاية سنة 1179 م. وطبع الكتابان — فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة — معا، مرفوقين بردود للشيخ محمد عبده، وذلك في سفر واحد بعنوان (فلسفة ابن رشد) وبعناية فرح أنطون (3).

5) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، وهو كتاب في الفقه ، جمع فيه آراء المذاهب حول أهم المسائل الفقهية ، ولم ينتصر لمذهب على آخر، وإنما رجح ما ينحو منها منحى النظر . طبع مرارا في مجلدين، وكانت طبعته الأولى في فاس سنة 1327 ﻫ ، ثم تلتها طبعة في الأستانة سنة 1333 ﻫ ، وثالثة في مصر سنة 1339 ﻫ (4) . وقيل عن هذا الكتاب ان ابن رشد أجاد فيه وأفاد (5) .

6) وله كتابان آخران : أحدهما هو مختصر المستصفى في الأصول للغزالي (6) ، والآخر في العربية سماه — الضروري — (7) .

---

(1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .
(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة والجزء .
(3) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(4) المرجع السابق : وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ، ص 288 .
(5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية ص 147 .
(6) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .
(7) ابن فرحون : الديباج المذهب ص 284 ، مصر ، 1351 ﻫ .

هذه أهم كتبه الكبيرة التي من ابتداعه. وهناك كتب أخرى تشبه الرسائل ، أهمها كتاب الرد على ابن سينا، وكتاب في الرد على الفارابي، وكتاب فيما خالف فيه الفارابي أرسطو، وكتاب في المنطق سماه — الضروري في المنطق — وهو باللغة العربية ومكتوب بأحرف عبرية (1) ، ورسالة التوحيد والفلسفة ، طبعها مولر كذلك سنة 1875 م في اثنتين وعشرين ومائة صفحة (2) .

أما تلاخيصه لكتب أرسطو وغيره فكثيرة ، تكاد تكون مستوعبة لما ترجم العرب من كتب اليونان ، وأهم هذه التلاخيص :

1) تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وسماه (جوامع سياسة أفلاطون) ، وقد ترجم إلى العبرية واللاتينية .

2) تلخيص كتاب المنطق لأرسطو ، نشره الأب — بويج — بعنوان : كتاب المقولات .

3) تلخيص كتاب البرهان لأرسطو ، وضعه بإشبيلية سنة 1170 .(3)

4) تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، وضعه في إشبيلية أيضا ، وفي السنة نفسها .

5) تلاخيص كتب : السماء والعالم ، العقل والمعقول ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، الخطابة والشعر ، ما بعد الطبيعة ، الأخلاق لنيقوماخوس ، النفس .

---

(1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .
(2) سعيد زائد : تهافت التهافت لابن رشد ، مقال بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الثالث .
(3) مجلة تراث الانسانية ، مجلد 7 ، عدد 3 .

هذه الكتب كلها لأرسطو ماعدا كتاب الاخلاق ، وقد لخصها بأمكنة متعددة بين سنة 1174 م ، وسنة 1181 م (1) .

6) تلخيص كتاب الإلهيات لنيقولاوس الدمشقي .

7) تلخيص كتاب الإلهيات لبطليموس .

8) تلخيص كتاب المجسطي في الفلك ، وهو موجود بالعبرية .

9) تلاخيص كتب : القوى الطبيعية ، العلل والأمراض ، الحمّيات ، المزاج ، المقالات الخمس في الأدوية المفردة ، وكلها من تأليف جالينوس في الطب (2) .

الصنف الثالث من كتبه هو شروحه لأرسطو وغيره ، وأهم هذه الشروح :

1) شرح كتاب البرهان لأرسطو .

2) شرح كتاب النفس لأرسطو

3) شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو .

4) شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو .

5) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، حققه الأب بويج ونشره في ثلاثة مجلدات ، طبع ببيروت سنة 1939 .

6) شرح جوامع الطبيعيات والإلهيات لأرسطو .

---

(1) المرجع السابق ، نفس المجلد والعدد .
(2) المرجع السابق ، نفس المجلد والعدد .

7) شرح مقالة في العقل للاسكندر الأفروديسي .
8) شرح أرجوزة في الطب لابن سينا .
9) شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن باجه .
10) شرح عقيدة المهدي ، ويعني به ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين .

وقد وضع هذه الشروح كلها بين سنة 1169 م وسنة 1186 م (1) .

وشرح ابن رشد كل كتاب من كتب أرسطو التي ذكرناها شروحا ثلاثة : أصغر، وأوسط ، وأكبر . وهدفه من ذلك تعليمي ، وهو التدرج بالقارىء أو الدارس من السهل إلى الصعب ، ومن البسيط إلى المركب ، وهي طريقة درجت عليها مناهج التعليم عند المسلمين (2) ، كما أنها الطريقة الحديثة في الجامعات والمعاهد اليوم . ولعله عمد إلى هذا المنهج في الشرح تلبيةً لرغبة الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف في تبسيط كتب الفلسفة (3) . إضافة إلى أن ابن طفيل اقترح عليه ذلك كما سبق أن ذكرنا . كما قد يكون الباعث عليه إعجاب صاحبنا بأرسطو وشغفه به ، مما جعله يوجه أكثر جهوده العقلية إليه ، وإن هو مزج هذه الشروح ببعض تعاليم الأفلاطونية الحديثة (4) مثل العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل ، وبين الله والروح الأزلي ، وبين النفس الكلية والنفس الجزئية ،

---

(1) اعتمدت في إيراد هذه القائمة وقائمة التلاخيص على المقال القيم الذي كتبه سعيد زائد بعنوان « تهافت التهافت لابن رشد » بمجلة تراث الإنسانية الصادرة بمصر ، مارس 1964 ، المجلد السابع .
(2) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 287 .
(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 ، ط . 3 ، بيروت ، 1961 .
(4) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 277 .

وما إلى ذلك من هذه القضايا التي يوغل ابن رشد في تحليلها والعكوف عليها (1) .

وأسلوبه يختلف باختلاف هذه الشروح الثلاثة : ففي الشرح الأصغر يدمج النص الأصلي بكلامه وتفسيره . ويمنح نفسه الحرية المطلقة في التصرف ، فيضيف الى النص ، أو يحذف منه ، أو يكمله ، أو يفصل المجمل فيه ، حتى إنه ليبدو كأنه من تأليفه (2) . فإذا انتهى الى الشرح الأوسط سلك فيه مسلكا قريبا من مسلكه في الشرح الأصغر ، فيدمج النص بالشرح ، ولا يورد النص بأكمله وإنما يذكر العبارات الأولى منه ثم يأخذ في الشرح دون أن تستطيع تمييز هذا من ذاك (3) .

أما الاسلوب الذي اتبعه في الشرح الاكبر فشبيه بأسلوب المفسرين للقرآن الكريم ، اذ يورد الفقرة التي يريد شرحها ، كاملة ، ثم يأخذ في تحليلها جزءا جزءا ، فاصلا بين النص الأصلي وبين الشرح بقوله : قال (4) ...

ويقسم كل كتاب يشرحه إلى مباحث ، ثم يقسم المباحث إلى فصول ، والفصول الى مطالب (5) . ويمتاز هذا الشرح بالتحليل والنقد والمقارنة الدقيقة (6) ، مما جعل دانتي يطلق على ابن رشد

---

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 75 .
(3) المرجع السابق ص 74 .
(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 74 .
(5) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(6) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج 2 ص 544 .

في الكوميديا الإلهية لقب ــ الشارح الأكبر ــ ، ومنه أخذه الفلاسفة الغربيون (1) .

وكان ابن رشد يجدّ جدا لا مثيل له في الحصول على كتب أرسطو (2) ، والحق أن شروحه هذه هي التي علا بها كعبه ، وهي التي فتحت لأروبا وللعالم مغاليق الفلسفة اليونانية (3) ، وبها اشتهر ، وكان اشتهاره بشروحه في زمن مبكر يعود إلى سنة 1230 م ، وهي السنة التي تمكن فيها ميخائيل الاسكتلندي من ترجمة شروح ابن رشد لأرسطو إلى اللغة االلاتينية (4) .

وإذا عدنا إلى مؤلفاته الأخرى غير الشروح فإننا نلمس القضايا الفكرية التي شغلت باله وما كان يوليها من اهتمام ، وأولها على الإطلاق محاولة عقلنة الدين ، أو مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (5) . ففي إطار هذه المشكلة اتجهت جهوده إلى مناقشة المتكلمين ، والرد على الغزالي ، والهجوم على الفقهاء ، والترويج للفلسفة اليونانية . وكتبه كلها تظهر «وهبة جبارة» ، وقدرة نادرة على التحليل والنقد ، وقوة الحجة (6) ، ومع ذلك فقد كان الرجل يتألم من كثرة شواغله وأسفاره التي حرمته من التفرغ الكامل للشرح والتأليف (7) ، وذلك بسبب المهمات التي كان يوكلها إليه أبو يعقوب يوسف ، وعبر عن شكواه من شواغله فقال : « إني كنت

---

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 .
(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .
(5) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 .
(6) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .
(7) رينان : ابن رشد ص 37 .

كرجل يضغطه حريق فينقذ نفسه ، آخذا معه ألزم الأشياء فقط(1) » ، كناية عن أنه كان معجلا في تآليفه ، وأنه اقتصر على الضروري من القضايا واكتفى باختصار الكتابة فيها . لكن الأسف يغمرنا حين نذكر أن أكثر مؤلفاته ضاعت ، وبعضها فُقدت أصوله العربية وبقيت ترجمات عبرية أو لاتينية ، (2) ولا يوجد من كتبه بنصها العربي إلا ما يلي :

1) تهافت التهافت ، وقد سبق الكلام على وصفه ، وطبعه ؛

2) شرحه الأوسط على كتابي الشعر والخطابة ، نشره المستشرق لازينيو .

3) رسالة في المنطق ملحقة بشرحه على الكتابين المذكورين آنفا ؛

4) شروحه الثلاثة ، الأكبر والأوسط والتلخيص : الطبيعيات ، والسماء ، والنفس ، وما بعد الطبيعة . ولا يوجد من شروحه الأخرى إلا الشرح الأوسط أو التلخيص ، ومن الشروح ما ضاع أصلا كشرح كتاب الحيوان (3) .

5) الشرح الأصغر لكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وبعض مسائل فيما بعد الطبيعة (4) . كما يوجد الشرح الاكبر على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (5) ، وتعليق على بعض قطع من شرح الإسكندر الأفروديسي على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ؛

---

(1) آخر الجزء الأول من كتاب مختصر المجسطي ، نقله رينان ، المرجع السابق ، ص 37 .

(2) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 .

(3) رينان : ابن رشد ص 76 .

(4) توجد هذه الشروح بمدريد .

(5) يوجد هذا الشرح بليدن .

6) كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

7) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

والكتابان ينشران عادة بعنوان — فلسفة ابن رشد — .

8) مختصر في المنطق .

9) الشرح الأوسط : الكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس .

10) شروحه للطبيعيات الصغرى .

وهذه الثلاثة الأخيرة المشار إليها بالأرقام 8 ، 9 ، 10 ، كتبت نصوصها العربية بأحرف عبرية (1) .

وتعود أسباب ضياع الأصول العربية لكتب ابن رشد إلى عوامل عدة ، منها مقت فقهاء المالكية بالمغرب والأندلس للفلسفة (2) ، فلم ينتفع من كتبه على نطاق واسع إلا اليهود ، ومن بعدهم اللاتينيون . ومن اسباب الضياع حرق معظم مؤلفاته الفلسفية في النكبة التي حلت به ، ثم حرق الكتب العربية بعد ذلك على يد الاسبان ، وقد بلغ ما أحرق بساحات غرناطة وحدها ثمانين ألف كتاب، وأحرق نصف ما اشتملت عليه مكتبة الأسكوريال، وكان ذلك كله سنة 1671م (3)، ولذلك يجد الباحثون في فلسفة ابن رشد وآثاره عسرا شديدا في انجاز دراساتهم لضياع أكثر مؤلفاته (4) ووجود ما بقي منها مبعثرا بمكتبات اسبانيا، وباريس: ولندن، وليدن، وغيرها (5) ،

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية : ج 1 ص 187 . ط دار الشعب ، القاهرة ، 1969 .
(2) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ، ص 360 .
(3) رينان : ابن رشد ص 94 .
(4) العدد الثالث من مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، 1964 .
(5) سميح الزين ، ابن رشد ص 12 .

ومنها ما هو غير موجود إلا في ترجمات عبرية ولاتينية (1) ، بل إن بعض كتبه بقي نصها العربي بحروف عبرية (2) :

وسبب ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية هو أنه لما هاجر اليهود إلى جنوب فرنسا ، حيث ظهرت مراكز تجارية مزدهرة ، باتت اللغة العربية ضعيفة الانتشار بينهم بعد أن كانت لغتهم العلمية ، واليومية ، فأقبل الربيون منهم على نقل كتب الفلسفة العربية إلى العبرية ، واهتموا بابن رشد أكثر من سواه ، بل إنهم ذهبوا أحيانا إلى نقل النصوص العربية بحروف عبرية كما قدمنا (3) ، ولقد عاشت هذه الترجمات ، وإليها يرجع الفضل فيما كتب الغربيون عن ابن رشد (4) ، اذ كانت تلك الترجمات هي المتوفرة لديهم أكثر من الكتب العربية التي كانت نادرة (5) .

أخذ اليهود في ترجمة كتب ابن رشد بداية من القرن الثالث عشر (6) ، واستمروا في ذلك طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ومن أشهر التراجمة اليهود لكتب ابن رشد يعقوب الأنطولي ( ت 1232 م ) ، وهو من مدينة نابولي بإيطاليا ، وموسى بن تيبون ( ت 1260 ) ، من مدينة لونيل بجنوب فرنسا ومن أسرة تيبون الأندلسية التي نبغ منها عدد من فلاسفة اليهود ، وقد هاجرت هذه الأسرة من الاندلس وأقامت بجنوب فرنسا ، وشموئيل بن تيبون الذي ترجم كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون من العربية

(1) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ، ص 490 ، طبع طهران .
(2) كوربان : المرجع المذكور ص 361 .
(3) رينان : ابن رشد ، ص 196 .
(4) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 360 .
(5) سميح الزين : ابن رشد ، ص 12 .
(6) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

الى العبرية . وقد كان لهذا الكتاب ، الذى يُعَدّ فيه ابن ميمون مرددا لنظريات ابن رشد في الدين والفلسفة ، الأثر العميق في الحياة العقلية لليهود (1) وفي ما ظهر عندهم من فلاسفة كبار أمثال الفيلسوف الهولندي اليهودي اسبينوزا . ومن التراجمة أيضا يهودا بن سليمان كوهين ( ت 1247 م ) ، وهو من مدينة طليطلة (2) ، غير أن أعظم هؤلاء التراجمة جميعا هوليفي بن جرشون الذى كان أشهر فلاسفة اليهود أثناء القرن الرابع عشر ، وشغف بابن رشد شغفا شديدا فشرح مؤلفاته ، بل شرح شروحه لأرسطو ، وسلك نفس السبيل الذي سلكه ابن رشد مع أرسطو ، وبذلك قام ابن رشد لدى اليهود مقام أرسطو لدى العرب (3) بواسطة ابن جرشون .

أما ترجمة كتبه الى اللاتينية فتعود الى القرن الثالث عشر أيضا ، وكان من السباقين الى ذلك ميخائيل سكوت — وكان منجما ببلاط الامبراطور فريديريك الثاني (4) — فباشر هذه الترجمة بين سنتي 1228 م — 1235 م (5) وهو مقيم في بالرمو .

ونشطت الترجمة الى اللاتينية إبان القرن الخامس عشر حين توفرت للمسيحيين النصوص العبرية التي اكتملت على يد ابن جرشون في القرن الرابع عشر كما قدمنا . وكان أبرز التراجمة اللاتينيين مونتينيو الطرطوشي ، وابراهام دوبالمز ، وجيوفاني

---

(1) المرجع السابق .
(2) المرجع السابق .
(3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 . وانظر ايضا رينان في كتابه : ابن رشد ، ص 204 .
(4) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 361 .
(5) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

فرنشيسكو (1) ، واستمرت ترجمة كتب ابن رشد من العبرية الى اللاتينية حتى منتصف القرن السادس عشر ، وبالتحديد الى سنة 1553 م حيث قام يونتاس بأفضل ترجمة لها (2) .

ولما شاعت كتب ابن رشد بأروبا تهافت عليها الدارسون والفلاسفة ، ونشأت عن ذلك حركة فكرية عميقة سميت عندهم -- بالرشدية -- ، ونحن سوف لا نتناول هذا الموضوع بالبحث لأنه يتطلب دراسة مستفيضة ، وسنقتصر على النظر في تأثير ابن رشد وما كان له من تلاميذ مباشرين أو بواسطة كتبه .

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .
(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .



# تأثيره ، تلاميذه

ان من يتتبع تلاميذ ابن رشد من المسلمين يتبين له أن أثر الرجل في بني قومه يكاد يكون معدوما ، فابن الابار يذكر أن من أبرز تلاميذه أبا محفوظ بن حوط الله ، وأبا الحسن بن سهل ، وأبا الربيع بن سالم ، وأبا بكر بن جهور ، وأبا القاسم بن الطيلسان (1) : وكان من تلاميذه في الطب والفقه ابنه القاضي أحمد المتوفى سنة 622 ه (2) الذي عمل طبيبا في بلاط الناصر الموحدى ، وقد سبق الحديث عنه وترجم له ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء فأثنى عليه . ويبدو أن تلاميذ ابن رشد في الفلسفة كانوا قليلين ، فلم يُذكر منهم إلا بُندُود اليهودي (3) . أما أبو الحسن بن سهل ، وابن حوط الله ، وأبو بكر بن جهور ، فقد تتلمذوا له في الحديث (4).

والواقع أنه لم يشتهر من هؤلاء التلاميذ أحد ، مما يدل على انعدام تأثير ابن رشد في بيئته الإسلامية ، كما أن كتبه لم تخرج كلها من الأندلس ، ولم تجد رواجا كبيرا بالمشرق ، فقلّ تداولها بين المسلمين ، ولم تجد من يُقبل على قراءتها ودرسها غير

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 ، ط 1 ، مدريد ، 1886 م .
(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية ، ص 147 .
(3) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 55 .
(4) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 ه .

اليهـود (1) الذيـن فتنـوا بـه حتـى انهـم سمـوه روح أرسطـو وعقله (2) ، وباتت شروحه الكبرى لأرسطو أساس الفلسفة اليهودية .

ويرجع افتتان اليهود بابن رشد إلى زمن مبكر حتى إنهم كانوا يحتجون بأقواله وهو ما يزال على قيد الحياة ، وكان من أشدهم شغفا به وعناية ، موسى بن ميمون الذي صرح في مقدمة كتابه « مُوري نيبوخيم » ( دلالة الحائرين ) أنه تلميذ لابن رشد (3) . وبموسى بن ميمون انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى اليهود واستمرت فيهم . ذلك أن ابن ميمون لم يكتف بالتأثر شخصيا بفلسفة ابن رشد بل ذهب يروج لها بين بني قومه (4) ، وسار مسار أستاذه خطوة خطوة فهاجم اللاهوتيين في ملته ( نظراء المتكلمين عند المسلمين ) ، واتهمهم بالقصور في إثبات العقيدة ، وعاب مناهجهم . كما سعى الى التوفيق بين اليهودية والفلسفة مغلبا جانب العقل مثلما فعل أستاذه تماما (5) ، وبذلك انتقلت المشائية الرشدية إلى الثقافة اليهودية حتى قيل : إن اليهود الذين قرءوا أو تتلمذوا لابن ميمون لم يبق منهم من لم تفسده فلسفة العرب ولم تفتنه عن دينه (6) .

ومن فلاسفة اليهود الذين سُلكوا في عداد أبرز تلاميذ ابن رشد عن طريق كتبه ومذهبه ، يوسف بن يهودا الذي كان تلميذا لابن ميمون أيضا ، وقد أرسل ابن يهودا إلى ابن ميمون

(1) رينان : المرجع السابق ، ص 56 .
(2) المرجع السابق ، ص 195 .
(3) رينان : ابن رشد ص 188 .
(4) المرجع السابق ، ص 189 .
(5) المرجع السابق ، ص 189 .
(6) المرجع السابق ص 193 .

رسالة طريفة في أسلوبها الرمزي ينبئه أنه تمكن من الفلسفة بواسطة كتبه وكتب ابن رشد يقول فيها :

« ... وجدتُ ابنتك الفاتنة أمامي ، فراقتني فخطبتها وفق الشريعة التي أنعم بها في سينا (1) ، وقد تزوجتها بثلاثة أشياء هي أنني أعطيتها صداقتي صداقا لها ، وكتبت حبي لها عقدا ، وعانقتها معانقة شاب لعذراء ولم أستعمل العنف (2) ، فمنحتني حبها (3) ، وربطت روحها بروحي ، وشهد على ذلك شاهدان معروفان مليّا هما أنت وابن رشد » (4) .

وجاء بعد ابن ميمون وابن يهودا مَنْ تجاوزهما هياما بابن رشد ، ونعني به ليفي بن جرشون الذي قدمنا ذكره عند الحديث عن ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية وقلنا إنه كان بالنسبة إلى ابن رشد يضاهي ما كان عليه هذا بالنسبة إلى أرسطو (5) ، واتخذ المشائية العربية الخالصة مذهبا له . وكان يقول بما يقول به ابن رشد من قدم العالم ، واستحالة بعث الاجساد ، ويُخضع الديانة اليهودية لفلسفة المشائين (6) كما أخضع ابن رشد الاسلام — أو حاول ذلك على الأقل — لفلسفة أرسطو أبي المشائين إطلاقا .

ومن ابن ميمون وليفي بن جرشون ويوسف بن يهودا وغيرهم تحدرت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية ، فكانوا أساتذة للقديس توما الاكويني ، والقديس ألبرت ، ونشأت عن ذلك

---

(1) يشير إلى مذهب ابن ميمون في التوفيق بين الدين والفلسفة ، تبعا لابن رشد وفلاسفة المسلمين عامة .

(2) يعني أنه كان يتفلسف بهدوء ، ويدرس الفلسفة بأناة ومهل .

(3) انقادت لي وسهلت علي مغاليقها .

(4) منك : « لمحة عن سيرة يوسف بن يهودا » نقله رينان ص 191 .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

(6) رينان : ابن رشد ، ص 204 .

حركة عقلية شديدة النشاط بين اللاهوتيين المسيحيين ، محورها القضايا الغيبية التي أثارها ابن رشد ، واستمر الصراع الفكري مدة قرن كامل (1) غير مقتصر على الدين وحده بل امتد إلى ميادين ثقافية أخرى (2) ، ثم احتد وتركز حول القضايا العقائدية ، مما جعل الكنائس تتضارب فيتمسك بعضها بآراء ابن رشد ، ويلعن بعضها معتنقي هذه الآراء ، وبلغ الأمر بثلة من اتباع الكنائس إلى الاستعانة بالسلطة ، وانتشر اللهيب فلم تسلم منه حتى المعاهد العلمية ، فأصدرت جامعة باريس قرارا بإبطال تدريس كتب ابن رشد (3) ، وتبعتها معاهد أخرى بمختلف أنحاء أوروبا ، لكن لم تلبث الكفة أن رجحت لفائدة أنصار ابن رشد ، فلم تعد الكنائس والجامعات تضطهد أتباعه وترميهم بالزندقة والإلحاد ، ولم تكتف جامعة باريس بالتراجع ، فقررت في برامجها دراسة أرسطو بشرح ابن رشد (4) ، ونشأ عن ذلك ما سمي « الرشدية » وهي الحركة الفلسفية التي عظم شأنها خلال القرن السادس عشر بأوروبا ، ولا سيما بشمال إيطاليا (5) ، وهذا ما يفسر النهضة الفكرية والعلمية الحديثة التي انطلقت من هناك ، ولا نبالغ اذا قلنا : إن أوروبا تتلمذت لابن رشد (6) . ومن أراد أن يبحث عن تأثيره فلن يجده في الأوساط العلمية الإسلامية (7) بل في اليهود

(1) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 193 .
(2) المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، ص 185 .
(3) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ، ص 490 .
(4) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 547 .
(5) المرجع السابق .
(6) ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، ج 2 ، ص 173 .
(7) رينان : ابن رشد والرشدية ص 57 .

الذين تبنوا فلسفته حرفيا ونقلوها إلى أوروبا فخاضت فيها وابتدعت منها « الرشدية » ، ومن « الرشدية » استمد ديكارت واسبينوزا أهم آرائهما حول الدين والفلسفة . (1)

فديكارت يقول إن المعتقدات الدينية لا يدخلها الشك المنهجي ، بل يجب التسليم بها دون عرضها على العقل . وهذا عين ما أعلنه ابن رشد في بعض أقواله مصرحا بأن الدين قائم على الغيب ، وأنه ينبغي التسليم في شأن الغيب بما جاء به الوحي (2) .

أما اسبينوزا فيعلن في كتابه « اللاهوت والسياسة » أن الوحي لم يأت لتعليم الناس علما وإنما جاء بهدف إصلاحهم ، ولذلك أخذهم بالطاعة ووجههم إلى العمل ، لأن سعادتهم تتحقق بذلك (3) . وهو نفس ما قاله ابن رشد في تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وفصل المقال ، وحاصله : أن الدين الموحى به هو وحده الذي يُصلح العامة لأنهم لا يدركون الفضيلة بالفلسفة بل عن طريق الأوامر والنواهي ، أي بالطاعة (4) . وما تزال « الرشدية » قائمة إلى اليوم فيما يسمى بالمدرسة الإكوينية الجديدة (5) .

لقد فُتن الاوروبيون حقا بابن رشد واعتبروه علما مبدعا قد تفوق على كل من سبقه . فظل مسيطرا على الفكر الغربي طيلة أربعة قرون (6) ، وبرز اسمه في كل معركة خاضها الفكر

---

(1) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج 2 ، ص 172 .

(2) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ج 4 ، ص 545 .

(3) ذيبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 289 .

(4) تهافت التهافت لابن رشد : المقدمة ، للمحقق سليمان دنيا ، ج 1 ص 16 . ط . 2 ، القاهرة 1969 .

(5) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد بمجلة تراث الانسانية ، العدد الثاني ، 1965 .

(6) رينان : ابن رشد والرشدية ص 53 .

الإنساني بأوروبا (1) . وكان أكبر الفلاسفة واللاهوتيين ينسبون أنفسهم إليه ، خاصة منهم رواد النهضة الحديثة (2) الذين كانوا يفاخرون بذلك ويتسمّون بالرشديين اللاتينيين (3) .

هذا الرجل الذي عرفت الأمم الأخرى نبوغ اتجاهه الفكري وعبقرية مناهجه ، جهِلهُ المسلمون أو استهانوا به . ويعبر الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان عن ذلك بهذه الفقرة الكئيبة فيقول : « إن ابن رشد الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون ، وبرز اسمه مرات في غمارة الذهن الإنساني ، لم تؤسس له مدرسة عند مواطنيه وتجوهل تماما من قبل أبناء دينه ، وهو أشهر العرب في نظر اللاتينيين » (4) .

أما سبب ذلك فيعود إلى آراء الغزالي التي انتشرت بين الفقهاء والمتكلمين ، وحتى العامة ، ضد الفلسفة والعلوم العقلية عامة في القرن الخامس للهجرة (5) ، فكانت نتيجة ذلك في الوسط الإسلامي أن انتصرت آراء الغزالي التي ضمنها كتابه تهافت الفلاسفة على آراء ابن رشد في تهافت التهافت (6) . أما فلاسفة الغرب فكان التأثر عندهم عكسيا ، فأعجبوا بما حواه تهافت التهافت من نظريات ونشأ عندهم ذلك التصور العقلي للكون الذي يدعو إلى توحيد النظرة بين الإيمان والعلم والعقل ، وهو التصور الذي تقوم عليه

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) محمود قاسم ، المرجع السابق .

(3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص 14 ، ط 1 ، مصر ، 1949 .

(4) ابن رشد والرشدية ص 53 .

(5) حسن حنفي : مقال بعنوان — تراثنا الفلسفي — مجلة الفصول ، العدد الأول ، أكتوبر 1980 .

(6) المرجع السابق ص 129 .

فلسفة ابن رشد (1) . هكذا خسرنا منهجا أبتدعناه فاستفاد منه غيرنا ، وهو منهج سارت عليه الفلسفة الإسلامية عامة ، وأوغلت فيه فلسفة ابن رشد بوجه خاص ، وقد استنبطه المسلمون من روح الإسلام التي تتسم بشمول الرؤية إلى الكون ، ذلك الشمول الذى ينبع من عقيدة التوحيد ، فصانع الكون واحد ، وعنه صدر وإليه يعود ، وهو منزل الوحي ، وخالق العقل .

أجل ، ضاعت منا هذه النظرة الموضوعية التي دعانا إليها القرآن الكريم ، وشاعت فينا البدع ، وسيطر الوهم على العقل (2) ، فتركنا الاسباب ، وعشنا حياة تركض وراء الكرامات والمعجزات (3) ، وحتى الأشعرية التي نحت منحى عقليا في أول عهدها فإنها ما لبثت أن خضعت للتيارات التي تحارب العقل وتتمسك بالصدفة ، والتي بلغت أوجها في عهود المماليك والأتراك ، تلك العهود التي دُفن فيها العقل ، وراجت اللاعقلانية (4) .

والغريب أن الغزالي منح نفسه حرية البحث العقلي ولكنه حارب العقل في جميع اتجاهاته ، وسد على المسلمين منافذه ، فهاجم الفلاسفة وحكم بفساد الفلسفة ومناهجها ، وحارب العلم التجريبي بإنكار السببية ، ثم حارب الاجتهاد في العلوم الشرعية بغلق بابه ، وذلك بتأليفه كتاب — الوجيز — الذي قنّن فيه الفقه وحجره . كما دعا صراحة إلى الوقوف عند التقليد ، وقد تنبه

---

(1) المرجع السابق ، ص 128 .
(2) أبو الحسن الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص 151 ، ط 10 ، الكويت 1977 .
(3) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، ص 429 .
(4) حسن حنفي : مجلة الفصول ، اكتوبر 1980 .

ابن رشد الى أخطار هذه الدعـوة على العقل ، فألف كتاب ـــ تهافت التهافت ـــ للرد عليه ، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد ليفسح المجـال للاجتهاد العقلي مناهضـا بذلك اتجاه الغزالي في الوجيز (1) وتهدف كتب ابن رشد الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، وبداية المجتهد ، إلى التوفيق بين الدين والعقل من ناحية ـ وهو ما أراد الغزالي أن يبرهن على عكسه ـ ، وإلى تأسيس منهج عقلي في النظر إلى العلوم الشرعية وفي طرق الاستنباط ، سواء بالنسبة إلى العقائد التي تسمى عند الفقهاء الفقه الأكبر ، أو الأحكام الشرعية التي يطلقون عليها الفقه الأصغر .

فابن رشد يعد فقيها بهذا الاعتبار المنهجي ، لا بمقاييس الفقهاء الذين يشترطون في الفقيه أن يختص بمذهب في الفروع الفقهية أو يكون مجتهدا داخله . ونحن سنبحث المنهج الفقهي لابن رشد بالاعتبار الذي ذكرناه ، وفي قسمي الفقـه : الأكبر والأصغر ، من خلال كتبه الثلاثة المذكورة .

فما هو المنهج الذي ابتدعه لدراسة الفقـه عقيدة وأحكاما والاجتهاد فيـه ؟

---

(1) محمد الفاضل بن عاشور : محاضرة بعنوان ـ المذاهب الفقهية واطوارها ـ (مخطوطة) .

# الفصل الثالث

# منهجه في الفقه

- فقه ابن رشد
- منهجه في الفقه الأكبر
- منهجه في فقه الفروع
- خاتمة



# فقــــه ابـــن رشـــد

**تمهيـــد :**

ان الذين ترجموا لابن رشد من معاصريه يُثنون عليه كفقيه كما يثنون عليه بوصفه فيلسوفا وطبيبا . فابن الأبار مثلا يذكر أن التوحيد والفقه كانا من العلوم التي فتح بها ابن رشد حياته في المعرفة والتأليف والتدريس (1) ، وأن مؤلفاته في العلوم الشرعية أعظم من تآليفه في الحكمة والطب والفلك . وبعضهم يجعله في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس ، مثل ابن سعيد المغربي (2) ، والقاضي أبي الحسن النبهاني المالقي الأندلسي الذي يتحدث عنه في كتابه « تاريخ قضاة الأندلس » فيقول : « من القضاة بقرطبة محمد بن أبي القاسم بن رشد ، يُكنى أبا الوليد ، وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة . كان من أهل العلم والتفنن في المعارف ، أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه (3) » .

ويتناول ابن فرحون كتابه الشهير في الفقه ــ بداية المجتهد ــ فيقول في تقريظـه : « وله تآليف جليلة الفائدة ، منها كتاب

---

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 .
(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .
(3) المرجع المذكور ، ص 111 ، نشر ليفي بروفونسال ، ط 1 ، القاهرة ، 1948 .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، ذكر فيه أسباب الخلاف ، وعلّل ووجّه ، فأفاد وأمتع به . ولا يُعلمُ في وقته أنفع منه ، ولا أحسن سياقا (1) » .

ورغما عن هذه التقاريظ كلها ، فإن رأيي في ابن رشد أنه فيلسوف أولا وفقيه بعد ذلك ، على عكس الغزالي الذى كانت آراؤه تصدر عن نظرة فقهية محض لا صلة لها بالفلسفة أصلا .

ولا يغرنا تقلد ابن رشد خطة قاضي قضاة قرطبة في وقت من الأوقات ، كما لا ينبغي أن ننخدع بآراء الذين يذكرون عنه أنه كان حافظا للفقه مقدّما على جميع أهل عصره فيه ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك ، نافذا في علم الفرائض والأصول (2) . ذلك أننا إذا تركنا هذه الأقوال جانبا وقرأنا شيئا من فقه ابن رشد ، لا نلبث أن نتبين أن الرجل لا يسعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة – كما يذكر – ولكنه يريد أن يخضع الدين للفلسفة ، وهذا يتضح خاصة من كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

وقبل أن نتناول فقهه بالبحث والتحليل ، يجدر أن أنبه إلى أني آخذ الفقه بمعناه الواسع الذى يشمل العقيدة والاحكام ، أو الأصول والفروع . ولست أنا الذى أبتدعُ هذه النظرة الشاملة للفقه ، فقد جاء بها أبو حنيفة رحمه الله إذ كان يدعو البحث في أصول الدين وفروعه فقها ، ويطلق عنوان – الفقه الأكبر – على مباحث الاعتقاد ويسمي فقه الفروع بالفقه الأصغر .

(1) الديباج المذهب في أعيان المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 ه .
(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 ، ط 1 ، مدريد ، 1886 .

على هذا الأساس أتناول فقه ابن رشد ، وإذا كان لا بد لكل فقيه جدير بهذه التسميه من نظرة خاصة إلى الفقه تميزه عن سواه ، فإني سأبحث المنهج الذي اتبعه ابن رشد في تناول الفقه أصولا وفروعا ، فأعرض فقهه من ثلاثة جوانب : العقيدة ، والأحكام ، والطريقة التي يقترحها للنظر في قضايا الدين عامة ، وما يطرحه من أصول وقواعد يدعو المجتهدين في الدين إلى اتباعها .

وسأعتمد كتبه الثلاثة : الكشف عن مناهج الأدلة ، وبداية المجتهد ، وفصل المقال ، التي خصص كل واحد منها بجانب من تلك الجوانب المذكورة .

فكتاب — الكشف عن مناهج الأدلة — يتناول مباحث العقيدة أو الفقه الأكبر .

وكتاب — بداية المجتهد — يتناول فقه الفروع .

أما كتاب — فصل المقال — الذي يعتبر كتابا منهجيا ، فيقترح فيه طريقة تعتمد العقل للنظر في الدين عامة : أصولا وفروعا ، تكون قائمة على ما سماه بالتأويل والقياس العقلي .

وسأتناول كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة على الترتيب الذي ذكرته .



# منهجه فى الفقه الأكبر

إن المراد بالفقه الأكبر هو قضايا العقيدة والبحوث التي تحوم حولها مما يسميه المتكلمون بعلم الكلام ، وقد قدمنا أن أبا حنيفة عدّ هذا العلم من الفقه وسماه ـ الفقه الأكبر (1) ـ و ورد أنه ألف فيه ، ولم يؤلف في فقه الفروع أو الفقه الأصغر كما يسميه بل ترك شأنه لتلاميذه الذين اعتنوا به وخصوه بالتأليف وهم أبو يوسف ، وأبو الحسن الشيباني ، وزفر (2) .

لهذا القسم من الفقه خصص ابن رشد كتابه ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ وحاول أن يقيم علم الكلام على منهج جديد عماده البراهين اليقينية المستمدة من النظر الفلسفى والتي يراها ملائمة لما جاء به الوحي ، بل إنه يرى أن البراهين الفلسفية هي عين البراهين التي وردت في القرآن الكريم خاصة ما يتعلق منها بالتدليل على وجود الله تعالى .

ولكن قبل أن يطرح مسائل علم الكلام على مذهبه ، يتناول فرق المتكلمين جميعا فيهاجمها ، ويعدها ضالة ومسؤولة عما أحدثته من تفريق المسلمين إلى مذاهب ونحل ، ويسوق في

(1) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص 186 ، ط 2 ، مصر ، 1977 .
(2) محمد الخضري : تاريخ التشريع الاسلامي ص 230 ، ط 6 ، مصر ، 1954 .

هذا الاتهام والهجوم جميع المتكلمين ، لا يستثني منهم أحدا ، ويقسمهم إلى أربعة أقسام : الأشاعرة ، والمعتزلة ، والباطنية ، والحشوية الذين هم أهل الظاهر (1) .

فكلهم — في نظره — بعيدون عن روح الشريعة في مناهجهم الكلامية ، قد فرقوا الأمة الإسلامية من حيث يظنون أنهم يدافعون عن الدين ويصونونه ، وكل طائفة منهم تحصر الهُدى فيها والضلال في غيرها . وفي ذلك يقول :

« ... فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كلّ واحد منهم يرى أنه الشريعة الأولى ، وأن منْ خالفه إما مُبتدع ، وإما كافر مُستباح الذمة والمال ، وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . وأشهر الطوائف في زماننا هذا أربع : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنه ؛ والطائفة التي تسمى بالمعتزلة ؛ والطائفة التي تسمى بالباطنية ؛ والطائفة التي تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلاتٍ نزّلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مُبتدعٌ . وإذا تُؤُمِّلت جميعها وتُؤمل مقصد الشرع ، ظهر أن جلها أقاويل مُحدثة ، وتأويلات مُبتدعة (2) » .

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 2 .

(2) الكشف عن مناهج الأدلة ص 46 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

ويشيع تهجمه على المتكلمين وتحطيمه لطريقتهم في إثبات العقائد من خلال كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، ومن أوله إلى منتهاه . وجملة ما يصفهم به أنهم أهل جدل لا أهل حقيقة ، وأن علمهم لجج في القول لا علم برهان ، ومن ثمة لم تقنع أي طائفة منهم الطوائف الأخرى ، بل إن أهل الطائفة الواحدة لا يقنع بعضهم بعضا فتنقسم على نفسها إلى فرق ، ولم يعرف أهل الأرض قوما فرق بينهم الجدل وتوزعهم شيعا وأحزابا مثل هؤلاء الذين يُسمَّون بالمتكلمين (1) . وكل طائفة منهم تزعم أن الجنة لها ، وأن النار لمخالفيها ، وهذا برهان على ضيق عقولهم ، وعلى المبالغة في تقليد شيوخهم ، وعلى أن صدورهم حرجة ، فلم يروا في الدين إلا ضيقا ، ورأوا أن رحمة الله ليست لأحد غيرهم (2) .

ثم يشتد في نقدهم وتحتدّ لهجته فيذكر أنهم يتظاهرون بالعلم ، أضلوا الأمة وأوقعوها في الخلاف والفرقة ، وقد تنبأ بذلك صلى الله عليه وسلم فقال « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة » . ومع ذلك فإن مشاجراتهم تدور حول قضايا لفظية ، والقضايا اللفظية صارفة عن جوهر المسائل ، مضلة للنظر (3) .

ثم عرج على أهم أدلتهم على وجود الله فتناول منها دليلين بالهدم ، وهما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل الممكن والواجب :

وحاصل دليل الجوهر الفرد كما يذكره المتكلمون : أن الموجودات مؤلفة من أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن قسمتها وإعادة القسمة إلى أن يقع الانتهاء إلى الجزء الذي لا يتجزأ وهو

(1) مناهج الأدلة ص 87 .
(2) المصدر السابق ص 46 .
(3) المصدر السابق ص 51 .

– الجوهر الفرد – (1) المقترن بالأعراض ، والأعراض حادثة لأنها متغيرة ، وكل متغير حادث ، فالجوهر الفرد حادث . وبما أن العالم مكون من أجسام مركبة من جواهر مفردة فهو حادث (2) . وإذ قد ثبت أن العالم حادث ، فلا بد له من محدث ، وهو الله تعالى .

يأخذ ابن رشد هذا الدليل فيفككه إلى مقدمات أساسية يجزّئها بدورها لينقضها جزءا جزءا (3) ، ثم يُجهز على الدليل بقوله : إن هذا الدليل بعيد عن الشرع والعقل معا .

أما بعده عن الشرع فلأننا لا نجد له أثرا في كتاب الله تعالى ، ولا نجد أحدا من الأنبياء استدل به وهم الذين دَعَوْا الناس إلى الله وحاجوا المعاندين وردوا عليهم (4) .

وأما بعده عن العقل فيأتي من حيث أن الذين يوجه إليهم إما أن يكونوا عامة ، أو خاصة . فأما العامة فلا تفهم منه شيئا ، ويُعد هذا الدليل فوق مداركها العقلية البسيطة . وأما الخاصة – وهم العلماء والفلاسفة – فإن هذا الدليل لا يقنعهم لأنهم لا يسلمون بمقدماته للمتكلمين ، من ذلك أنه لا يمكن التسليم بأن اقتران الجوهر الفرد بالعرض يدل على حدوثه . فهذه المقدمة التي يبني عليها المتكلمون دليلهم تحتاج في قبولها إلى برهان (5) .

ويقول ابن رشد : إن المتكلمين جاءوا بهذا الدليل من الفلسفة اليونانية ، ولكنهم حرفوه وخرجوا به عن سياقه . فاليونان

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 50 .
(2) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(3) المصدر السابق ص 50 ، 51 ، 52 ، 54 ، 55 .
(4) المصدر السابق ص 47 ، وصفحات شتى .
(5) الكشف عن مناهج الأدلة ص 56 .

استدلوا به على عكس ما قرره المتكلمون ، فهو عندهم برهان على على عدم وجود الصانع ، وأن الأصل في المخلوقات هو الجوهر الفرد . وفي ذلك ما ترى من بعد عن الشرع (1) .

ثم يتناول ابن رشد الدليل الثاني وهو الممكن والواجب ، وخلاصته : أن الموجودات خلقت على هيئات معينة وطبائع خاصة ، ويمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه من الأوضاع والهيئات بأن تنعكس طبائعها فيصعد الحجر ، وينزل الدخان ، وبما أن الاحتمال ممكن ، فهي مخلوقة لخالق يفعل بها ما يريد ، فيعكس طبائعها ، ويبدل قوانينها .

هنا لا يكتفي ابن رشد بنقض الدليل وإسقاطه ، بل يهجم على المتكلمين واصفا إياهم بأنهم خطابيون في أدلتهم ، وأنهم يعالجون قضايا عويصة بعقلية عامية تبطل الأسباب والمسببات ، وتفسر الأمور بالأوهام . فهم باستدلالهم على هذا النحو قد أجرموا حيث جردوا الخلق من الغاية ، وجردوا أفعاله تعالى من الحكمة . ثم إن الشرع ورد بعكس هذا الدليل الساذج ، فالله تعالى يذكر أن كل شيء عنده بمقدار (2) ، وبحسبان (3) ، وأن خلق العالم كان بالحق (4) ، وأنه حكيم تُنزه أفعاله عن العبث (5) واللهو (6) .

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصحفة .

(2) إشارة إلى قوله تعالى : الله يعلم ما تحمل كل أنثى . وما تغيض الارحام وما تزداد ، وكل شيء عنده بمقدار . (آية 8 — سورة الرعد) .

(3) إشارة إلى قوله تعالى : الشمس والقمر بحسبان . (آية 5 — سورة الرحمن) .

(4) إشارة إلى آيات عدة منها قوله تعالى : وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق . (73 — الأنعام) .

(5) إشارة إلى قوله تعالى : أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ... (115 ، المؤمنون) .

(6) إشارة إلى قوله تعالى : وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين . (16 ، الأنبياء) .

ويجب أن ننبه إلى أن المتكلمين الذين يهاجمهم ابن رشد هم الأشاعرة ، والمعتزلة ، والغزالي الذى تبنى أدلة الأشاعرة في كتبه . أما الفرقتان الأخريان ، وهما الباطنية والحشوية ، فإنه يرد عليهما ردودا عابرة .

من ذلك أنه يقول في الحشويين ساخرا منهم : لهم أن يؤمنوا كيف شاءوا ، فإن بعض العقول تغلب عليها بلادة القريحة فتأبى النظر ، مع أن التصديق بالوحي لا بدّ فيه من النظر . وإذا كان هؤلاء قد أعرضوا عن الادلة العقلية اليقينية ، ووقفوا أنفسهم على السماع ، فإنهم أحرار فيما يفعلون بأنفسهم ، لكن عليهم الا يلزموا غيرهم اتباع طريقتهم ، وأن يدّعوا أهل النظر والبرهان لما همْ أهل له لا سيما وأن الشارع دعا إلى النظر (1) .

ثم يتناول الفرقة الباطنية ويعني بها المتصوفة الذين يعتمدون في إثبات العقائد على الحدس فيقول : إن الأصل في البرهان على وجود الله وفي غيره من قواعد الاعتقاد إنما هو العقل لا الحدس ، لأن الشرع لم يخاطب المتصوفة وحدهم ، وهم الذين يملكون هذا الحدس ، وإنما خاطب عموم الناس ، وعموم الناس يشتركون في العقل . فالعقل إذن هو وسيلة الاستدلال لا الحدس الذي ذكروه (2) .

وهو في هذا لا يرد على المتصوفة وحدهم بل على الغزالي أيضا الذي ذهب مذهبهم في الحدس ، ويضيف إلى ذلك قوله : إن الآيات الواردة في الحث على النظر والتدبر تفوق في عددها الآي التي يحتج بها الصوفية لمذهبهم في الاستدلال بالحدس ، علاوة على أن الآي الحاثة على النظر العقلي صريحة لا تحتاج

(1) مناهج الأدلة ص 47 .
(2) المصدر السابق ص 59 .

إلى تأويل ، بينما المتصوفة يتأولون الآيات التي ظنوا أنها تتعلق بموضوعهم (1) .

وبعد أن يفرغ ابن رشد من نقض أدلة المتكلمين على هذا النحو ، بل من نقض علم الكلام على منهج المتكلمين ، يعمد إلى وضع ضوابط جديدة لعلم الكلام قوامها الحكمة والشريعة لا الجدل السفسطائي ، ويذكر أن منهجه هو المنهج الشرعي الذى يعتمد الوحي أساسا. والنظر العقلي لا يناقض الوحي بل يشهد له ويدعمه (2).

ثم يحصر قضايا علم الكلام التي ينبغي بحثها في المسائل التالية :

1) مسألة البرهان على وجود الله (3) .

2) مسألة الوحدانية (4) .

3) مسألة ذات الله تعالى وصفاته (5) .

4) مسألة التنزيه ، وتشمل القول في الجهة ، والجسمية ، والرؤية (6) .

5) مسألة بعث الرسل (7) .

6) مسألة القضاء والقدر (8) .

---

(1) المصدر السابق ص 60 .
(2) مناهج الأدلة ص 46 ، 60 .
(3) المصدر السابق ص 60 ، 71 .
(4) المصدر السابق ص 65 .
(5) المصدر السابق ص 70 .
(6) المصدر السابق ص 77 .
(7) المصدر السابق ص 65 .
(8) المصدر السابق ص 76 .

7) مسألة الجور والعدل (1) .

8) مسألة المعاد وأحواله (2) .

وسنتناول بعضا من هذه القضايا في إيجاز ملم بالأهم ، لأن الإطالة والإفاضة لا يقتضيهما هذا البحث ، وإنما مجالهما دراسة أوسع وأشمل .

يتناول ابن رشد القضية الأولى وهي — البرهنة على وجود الله — فيأتي فيها بدليلين يسمي أولهما — دليل العناية — والثاني — دليل الاختراع — فيقول :

«فإذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية (3) التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها — إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت — تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسم هذا ( دليل العناية ) . والطريق الثاني ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء في الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذا ( دليل الاختراع ) (4) » .

(1) المصدر السابق ص 84 .
(2) المصدر السابق ص 89 .
(3) يعني بذلك طرق المتكلمين في الاستدلال .
(4) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 .

ثم يأخذ في تبيان هذين الدليلين : وحاصل دليل العناية أن الله تعالى جعل الكون ملائما لحياة الانسان ، وسخر الموجودات له ليحفظ حياته من التلف ، ولو كان ذلك من قبيل المصادفة كما يقول الدهريون لما استمرت هذه العناية ، لأن المصادفة تصدق مرة وتخطىء مرات ، فاستمرار العناية ونظام التدبير فيها دليل واضح على القصد من حكيم خبير (1) .

هذا الدليل أولى في البرهان على وجود الله تعالى من أدلة المتكلمين لأنه مستخلص من النظر في الكون والإنسان ، وهو الذي جاءت به آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « الذي جعل الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم .. » (2) وقوله « وآيةٌ لهمُ الأرضُ الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنهُ يأكلون » (3) ، إلى غير ذلك من الآيات العديدة الدالة على رعاية المولى جل وعلا لخلقه بواسطة تسخير الطبيعة وخيراتها لهم . ومن ذلك هذه الآيات الكريمة الصريحة الدلالة : « الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخّر لكم الأنهار ، وسخر لكم الشمس والقمر دآئبيْنِ وسخر لكم الليل والنهار ، وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفار » (4) .

---

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(2) الآية 22 من سورة البقرة .

(3) الآية 33 من سورة يس .

(4) الآيات : 32 — 33 — 34 من سورة إبراهيم .

أما دليل الاختراع فحاصله أن الموجودات مخلوقة لله تعالى . وأن خلقها مسبوق بتدبير وحكمة ، ومسوق إلى غاية . فكل شيء بمقدار ، وكل شيء خلق ليؤدي غرضا معينا ، فالعين للابصار ، والأذن للسمع ، ولا يقع إبصار بأذن ، ولا سمع بعين (1) . ويتضمن هذا الدليل بعث الحياة في الجماد ، ووضع الإدراك الحسي في الإنسان والحيوان ، وتخصيص الإنسان وحده بالعقل .

وهذا الدليل مستمد من النظر في الكون أيضا نظرا يستشف صنع الخالق بغاية معرفته والاهتداء إليه « فمن أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة وجب عليه أن يفحص الموجودات (2) » . وقد جاء الوحي بهذا الدليل أيضا في غير ما آية من كتاب الله ، من ذلك قوله تعالى « أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فى ملكوتِ السماوات والأرض ومَا خلقَ الله مِنْ شيءٍ ... (3) » ، وقوله تبارك وتعالى « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له... (4) » ، وقوله تعالى « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماءٍ دافق ... (5) » .

إن الآيات الواردة في كتاب الله تعالى والمسوقة للتدليل على وجوده تبارك وتعالى تدور حول هذين الدليلين ، دليل العناية ، ودليل الخلق أو الاختراع ، وهذه الطريقة في الاستدلال لا تثير جدلا ، وإنما هي استبصار ومعرفة، وفحص للموجودات بجوهرها وظواهرها فحصا يفضي إلى التسليم بوجود الخالق تبارك وتعالى ، كما أن هذه الطريقة هي طريقة الشرع والعقل معا « والصراط

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 ومابعدها .
(2) المصدر السابق ص 61 .
(3) الآية 185 من سورة الأعراف .
(4) الآية 73 من سورة الحج .
(5) الآية 6 من سورة الطارق .

المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده (1) » ، وهي فوق ذلك طريقة الخاصة والعامة .

طريقة الخاصة – وهم أهل البراهين اليقينية من العلماء – لأنهم هم الذين ينظرون في خلق الله فتظهر لهم حكمته في خلقه وبديع صناعته ، فيشهدون له بالألوهية شهادته لنفسه وشهادة الملائكة له كما قال جل وعلا « شهد الله أنه لا إله إلا هو – والملائكة وأولو العلم – قائما بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم (2) » . وطريقة العامة أيضا لأنها ليست مستعصية على عقولهم مثل أدلة المتكلمين الجدلية ، فيدركونها الإدراك الضروري المبني على المعرفة الحسية الإجمالية ، وهذا كاف بالنسبة إليهم ، إنما العلماء هم أهل التعمق في النظر ، والمعرفة الحقة بالموجودات .

وأخيرا فهذه الطريقة هي التي جاء بها الرسل عليهم السلام ، ونزلت بها الكتب (3) .

وهكذا يمضي ابن رشد في بحث بقية مسائل علم الكلام سائرا على هذا المنهاج الذي رسمه لنفسه ، وقوامه أن يورد القضية ، ثم يورد أدلة المتكلمين ويحللها إلى مقدماتها الأساسية التي انبنت عليها ليسهل عليه نقضها جذريا ، ثم يورد أدلته التي يبنيها على براهين فلسفية يدعمها بالقرآن وبالحديث ، وهو يرمي من وراء هذا المنهج إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك المطلب الذي جرى

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 62 .
(2) الآية 18 من سورة آل عمران .
(3) الكشف عن مناهج الأدلة ص 63 .

وراءه في جل ما كتب حول هذه القضية . ونحن نكتفي بهذا المقدار من مذهبه في الفقه الأكبر بعد أن تعرضنا لأهم موضوع فيه وهو وجود الله تبارك وتعالى ، والبرهنه عليه ، وبعد أن بسطنا منهجه الذي سلكه .

وإذا كان لابن رشد اتجاه في إثبات العقائد قد تحددت معالمه على نحو ما بينا ، وكانت العقائد هي الأصل في فقه الفروع لأن العمل بالشريعة فرع عن التسليم بالعقيدة ، **فما** هي مساهمته في فقه الفروع هذا ؟

# منهجه في فقه الفروع

عرف الناس ابن رشد فقيها في الفروع من خلال كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . والواقع أنه لم يؤلف في فقه الفروع هذا الكتاب فحسب ، بل كتبا عديدة أخرى منها كتاب — الدعاوى — في ثلاثة مجلدات ( يوجد مخطوطا بمكتبة الاسكوريال ) ، وكتاب — الدرس الكامل في الفقه — ( توجد منه نسخة خطية بالمكتبة المذكورة ) ، وكتابان صغيران هما : — رسالة في الضحايا — و — رسالة في الخراج — (مخطوطان ) بمكتبة الاسكوريال ، وبها أيضا كتاب آخر سماه « مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرّمة » (1) . ويُعد كتابه مختصر المستصفى في الأصول من كتبه الفقهية أيضا (2) لأنه تهذيب واختصار لكتاب المستصفى في أصول الفقه للغزالي رحمه الله .

لكن أهم كتبه الفقهية التي صنفها إنما هو كتاب « بداية المجتهد » ، وقد نوه به المتحدثون عن تصانيفه وأولوه لفتةً خاصة حتى إن ابن الأبار يقول فيه : « وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، أعطى

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .
(2) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج 3 ، ص 125 ، بيروت ، 1957 .

فيه أسباب الخلاف ، وعلل فوجّه فأفاد وأمتع به ، ولا يُعلم في فنه أمتع منه ، ولا أحسن مساقا » (1) .

وقد طبع هذا الكتاب مرارا عديدة في مجلدين (2) خُصص كل واحد منهما بجزء ، وطبع الجزآن في مجلد واحد .

تكلم ابن رشد في الجزء الأول عن أحكام الطهارة والعبادات وما يلحق بها كالجهاد والأيمان والنذور وغيرها ، وقسمه إلى كتب ثم قسم الكتب الى أبواب ، والأبواب الى مسائل .

أما الجزء الثاني فقد خصصه لأحكام المعاملات والحدود ، وبدأه بمسائل النكاح وختمه بأحكام الأقضية والشهادات ، وقسمه كذلك إلى كتب عنون بها للمواضيع ، ثم قسم الكتب إلى أبواب ، والأبواب الى مسائل كما صنع في الجزء الأول ، لكنه أضاف في الجزء الثاني الفصول والمطالب على نحو ما يتوخاه اليوم المصنفون في القوانين الوضعية . وذكر الفيلسوف الفرنسي رينان أنه ورد ذكر هذا الكتاب بعنوان آخر هو — كتاب المعتقد — (3) ولعلها تسمية لكتاب ضاع ، إذ لا وجه إطلاقا لهذه التسمية والكتاب لا يبحث أي مسألة من مسائل العقيدة ، وإنما هو في فقه الأحكام .

ولنا أن نتسائل : ما هي الدوافع التي حملت ابن رشد على تأليف هذا الكتاب ؟

---

(1) التكملة ، ج 1 ، ص 271 .
(2) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .
(3) ابن رشد : ترجمة عادل زعيتر ، ص 88 .

إنه يقول إن غرضه من ذلك شخصي خالص ، فقد أراد أن يثبت لنفسه على سبيل التذكرة مسائل الأحكام (1) . لكن طريقته في تأليف هذا الكتاب تجعلنا نشك في صدق الغرض الذي ذكره، أو — على الأقل — في أن يكون هو الغرض الوحيد . ويبدو أن الدافع أبعد من ذلك ، فالرجل عاني كثيرا من فقهاء المالكية وتصلبهم الذي لا يعرف حدودا ، فأراد أن يروج للمذاهب الأخرى وخاصة المتفتحة منها على الرأي كالمذهب الحنفي ، ثم يسرب (2) من خلالها آراءه واجتهاده الذي ينحو فيه منحى التفلسف (3) ، وبذلك يضعف من سلطان المذهب المالكي الذي لا يعرف الناس مذهبا غيره ساد واستأسد في الأندلس وشمال افريقيا .

يقول الدكتور إبراهيم مدكور في الغرض الحقيقي الذي حدا ابن رشد على تأليف كتاب « بداية المجتهد » : « وحاول تقويض صرح المالكية بإشاعة أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى وجعلها على قدم المساواة ، وتلك جرأة في بيئة عرفت بالتقليد والمحافظة الشديدة فلم يسلم من تعصبها وتحاملها عليه (4) » .

والواقع أنه لا يستطيع أن يصرح بهذا الغرض ، ولكن تسمية الكتاب وحدها توحي به . فقد سماه — بداية المجتهد — ، وذلك يعني الدعوة إلى مواصلة الاجتهاد ونبذ تقليد الفقهاء المالكيين الذين تجاوزوا حد الفقه إلى ممارسة استبداد مذهبي قاس ، والإمام مالك نفسه لم يتعسف ذلك التعسف الذي لجأ إليه أتباعه ، إذ تبدو

---

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 2 ، الطبعة المصورة ، دار الفكر ، بيروت .
(2) يقال : سرب الشيء ، إذا أرسله قطعة قطعة .
(3) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .
(4) في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 84 .

فتاواه وأقواله آخذة باليسر والسماح اللذين تدعو إليهما سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والآن ما هو منهج ابن رشد في فقه الفروع من خلال كتابه المذكور ؟

إن منهجه يتلخص في المراحل التالية :

1 — يورد المسألة ، ثم يذكر دليلها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس . وإذا كانت محل اتفاق بين المذاهب ينص على ذلك بقوله « اتفقوا ... » أو « اتفق علماء الأمصار » أو « اتفق العلماء ... » .

2 — إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء ، أورد وجهة كل واحد مع الدليل الذي يستند إليه فيما يقول به من رأي .

وهو يورد الخلاف عادة بين الأيمة الكبار : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وابن حنبل . ثم يذكر بقية الأنظار سواء داخل تلك المذاهب ، أوفي مذاهب أخرى غير مشهورة . بل إنه يورد أحيانا اجتهاد أصحاب المذاهب المنقرضة ، وأصحاب الآراء الفردية الذين لا ينتمون الى مذهب . فمن الأسماء التي يكثر إيرادها عنده : أبو حنيفة — مالك — الشافعي — أحمد بن حنبل — ابن عبد الحكم — — الطبري — أبو ثور — ابن القاسم — أبو يوسف صاحب أبي حنيفة — أبو عُبيد — داود الظاهري — أشهب من اصحاب مالك — — سفيان الثوري — المُزَني من أصحاب الشافعي — ابن نافع — —بن حبيب — ابن الماجشون من أصحاب مالك — القاسم بن سلام —

محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة ـ الحسن بن أبي يحيى ـ ابن سيرين ـ المري ـ ابن أبي ليلى ـ وغيرهم ...

ولا يرمي من وراء هذا إلا الى توسيع مجال الاجتهاد ووضع المذهب المالكي على صعيد المقابلة مع المذاهب الأخرى حتى يزيل احتكار أصحابه للرأي ، خصوصا وان اختلاف الأيمة فيه رحمة وتيسير على المسلمين الذين ملوا العنت ، والزعامة ، والعصمة ، وما إلى ذلك من ضروب الافتيات والتسلط والقهر .

3 ـ ثم يأتي دوره هو ، وملخصه : أنه بعد أن يستعرض أوجه الأنظار المختلفة في مسألة ويعرض ما استند اليه صاحب الرأي من دليل أو اتجاه في فهم الدليل الشرعي ، يسلك إحدى الطرق التالية :

1 ـ الادلاء بالرأي الوسط الذي يستند فيه إلى المعقولية . مثال ذلك حكم النية في الوضوء ، هل هي شرط صحة أم لا ؟ أورد فيها مذهب القائلين بأنها شرط صحة وهم مالك والشافعي وأبو ثور وأحمد بن حنبل وداود الظاهري ، ودليلهم على ذلك أن الوضوء عبادة محضة ، فلا يصح إلا بالنية .

ثم أورد مذهب القائلين بعدم شرطيتها ، ومنهم أبو حنيفة والثوري ، ومستندهم في ذلك أن الوضوء ليس عبادة محضة وإنما هو متردد بين العبادة والطهارة ، فقد يكون القصد منا العبادة كالصلاة فيكون عبادة ، وقد يراد به الطهارة فيكون طهارة فحسب ، وكل ما كان مترددا بين العبادة وغيرها تسقط منه النية كشرط صحة .

يجمع ابن رشد بين هذين المذهبين المتعارضين برأي وسط فيقول : « والفقه أن يُنظر بأيهما هو أقوى شبها فيلحق به (1) » ومعنى هذا أن المتوضىء إذا قصد العبادة تعينت عليه النية ، وإذا قصد الطهارة سقطت . وهو اجتهاد منظور فيه إلى المعقولية ، ولذلك قال : « والفقه ... » .

على أن هذه الكلمة توحي بالنقد للمذهبين معا ، فكأنه يتهمهما بالغفلة عن النظر الصحيح الذي هو التفقه .

2) ترجيح أحد الأدلة على أساس المنحى العقلي في الاستدلال . مثال ذلك اختلاف الفقهاء في طهارة الرجلين ، فقال قوم إن طهارتهما الغسلُ ، وقال آخرون إن طهارتهما المسح بناءً على قراءة — وأرجلكم — بالخفض عطفا على — برءوسكم — في قوله تعالى « وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ... الآية » . فمن قرأ — وأَرْجُلَكُمْ — عطفا على « وأَيْدِيَكُمْ » جَعَلَ فرضهما الغسل ، ومنْ قرأ — وَأَرْجُلِكُمْ — عطفا على « برءوسكم » جعل فرضهما المسح .

بعد أن يعرض ابن رشد وجْهَيِ الخلاف على هذا النحو ، يرجح مذهب القائلين بوجوب الغسل لأنه المذهب الذي يؤيده العقل فيقول : « والغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح ، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل . إذ كان القدمان لا يُنقى دنسهما غالبا إلا بالغسل ، ويُنقى دنس الرأس بالمسح . والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا للعبادات المفروضة (2) » .

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 6 .
(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 12 .

3) إسقاط المذاهب جميعا واعتبار الخلاف لا محل له ، وأن المسألة مسكوت عنها في الشرع ، والمسكوتُ عنه يُعفى الناس فيه كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . مثال ذلك مسألة المسح على الخف المخروق ، فبعد أن يورد مذاهب الخلاف من جواز ومنع وتفصيل في نوع الخرق بين أن يكون صغيرا أو متسعا ، يقول : « قلتُ ، هذه المسألة مسكوت عنها ، ولو كان فيها حكم — مع عموم الابتلاء به — لبينه صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : لِتُبَيِّنَ للناس ما نُزِّلَ إليهم (1) » .

4) توجيه المسألة إلى الأصل فيها . مثال ذلك غسلُ اليدين قبل إدخالهما في الإناء عند بَدْء الوضوء . فبعد أن يورد اختلاف الفقهاء ويحصره في أربعة أقوال هي : السنية ، والاستحباب ، والوجوب على المستيقظ من النوم إطلاقا ، والوجوب على المستيقظ من نوم الليل ويُورد سبب اختلافهم ، يذهب إلى أن المراد في الأصل طهارة الماء لا طهارة اليدين ، فالخوف من أن يتنجس الماء هو الذي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إذا استيقظ أحدُكم من نومه فليغسل يَدَهُ قبل أن يدخلها في الإناء فإن أحدكم لا يَدْري أين باتت يده » .

والعلماء الذين أورد عنهم ابن رشد الخلاف هم مالك والشافعي وأحمد وداود ، وكلهم تحدثوا عن حكم اليد . وقد خالفهم جميعا ورجع بالمسألة إلى الأصل فيها وهو وجوب طهارة الماء ، لا وجوب غسل اليد .

---

(1) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 16 .

5) ذكر أوجه الخلاف ، ثم التوقف . مثال ذلك اختلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه من الرأس عند الوضوء ، هل يجب مسح الرأس كله ، أم بعضه ؟

يذكر ابن رشد أن أصل الخلاف لغوي وهو الاشتراك الذي في — الباء — من قوله تعالى « وامسحوا برءوسكم .. » . فالباء تكون زائدة في كلام العرب وتكون تبعيضية ، فمَنْ ذهب إلى أن الباء زائدة قال بوجوب مسح الرأس كله ، ومن رأى أنها تبعيضية قال بوجوب مسح بعض الرأس ، وأصحاب هذ القول دعموا مذهبهم بالسنة في حديث المغيرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة .

بعد ذكر المسألة على هذا النحو يتردد ابن رشد ثم يتوقف غير مصرح بشيء ، فيقول : « وإذا سلمنا أن الباء زائدة ، بقي هنا احتمال آخر وهو : هل الواجب الأخذ بأوائل الاسماء أو بأواخرها ؟ » (1) .

6) تكافؤ أدله المختلفين : إذا تساوت أدلة أصحاب الخلاف في المسألة ، اكتفى ابن رشد بعرض أنظارهم وأدلتهم دون ترجيح . من ذلك مسألة غسل اليدين إلى المرفقين ، وسأوردها بنصها لتتبين طريقته في هذا الضرب من المسائل ، قال : « اتفق العلماء على أن غسل اليدين والذراعين من فروض الوضوء لقوله تعالى — وأيديكم إلى المرافق — ، واختلفوا في ادخال المرافق فيها . فذهب الجمهور وهم مالك والشافعي وأبو حنيفة إلى وجوب ادخالها ، وذهب بعض أهل الظاهر وبعض متأخري أصحاب مالك والطبري إلى أنه لا يجب إدخالها . والسبب في اختلافهم في ذلك الاشتراك الذي في حرف

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 9 .

– إلى – وفي اسم – اليد – في كلام العرب ، وذلك أن حرف – إلى – مرة يدل في كلام العرب على الغاية ، ومرة يكون بمعنى – مع . و – اليد – أيضا في كلام العرب تطلق على ثلاثة معان : على الكف فقط ، وعلى الكف والذراع ، وعلى الكف والذراع والعضد . فمن جعل – إلى – بمعنى – مع – أو فهم من – اليد – مجموع الثلاثة الأعضاء ، أوجب دخول المرافق في الغسل ، ومن فهم من – إلى – الغاية ، ومن – اليد – ما دون المرفق ، ولم يكن الحد عنده داخلا في المحدود ، لم يُدخلها في الغسل .

وخرّج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه غسل يَده اليُمنى حتى أشرع في العضد ، ثم اليُسرى كذلك ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل اليُسرى كذلك ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ . وهو حجة لمن قال بوجوب إدخالها في الغسل ، لأنه إذا تردد اللفظ بين معنيين على السواء وجب ألا يُصار إلى أحد المعنيين إلا بدليل ، وإن كانت – إلى – في كلام العرب أظهر في معنى الغاية منها في معنى – مع – ، وكذلك اسم – اليد – أظهر فيما دون العضد منه فيما فوقه . فقول من لم يُدخلهما – من جهة الدلالة اللفظية – أرجح ، وقول من أدخلهما – من جهة هذا الأثر – أبين ، إلا أن يُحمل هذا الأثر على الندب ، والمسألة محتملة كما ترى . وقال قوم : إن الغاية إذا كانت من جنس ذي الغاية دخلت فيه ، وإن لم تكن من جنسه لم تدخل فيه » (1) .

7) رفض البحث في المسألة أصلا على معنى أن ذلك لا داعي له . ومن هذا النوع مسألة مسح الأذنين التي يورد ابن رشد الخلاف فيها على النحو التالي : « وقد شذ قوم فذهبوا إلى أنهما يُغسلان مع

---

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 8 – 9 .

الوجه ، وذهب آخرون إلى أنه يمسح باطنهما مع الرأس ويُغسل ظاهرهما مع الوجه ، وذلك لتردد هذين العضوين بين أن يكونا جزءاً من الوجه أو جزءاً من الرأس » ، ثم يردف معلقا على ذلك بقوله : « وهذا (أي الخلاف) لا معنى له مع اشتهار الآثار في ذلك بالمسح ، واشتهار العمل به (1) » .

8) تحكيم الطبع والذوق . من ضروب الاجتهاد الطريفة التي يركن إليها ابن رشد تحكيمه الذوق وما تطيب له النفس أو لا تطيب في مسائل فقهية كاستعمال الماء الذى خالطته نجاسة . فبعد أن يستعرض المذاهب المختلفة في مقدار الماء الذى تؤثر فيه النجاسة ، ومقدار ما ينجس ، يقول مستندا في اجتهاده إلى النظرة التي ذكرناها : « وحد الكراهية عندى ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث ، وذلك أن ما يعاف الانسان شربه يجب أن يجتنب استعماله في القربة إلى الله تعالى وأن يعاف وروده على ظاهر بدنه كما يعاف وروده على داخله » (2) .

فانت ترى أنه إلى جانب تحكيم الطبع يبرهن بالعقل برهانا منطقيا لا يسعنا إلا أن نسلم به ، فأينا يستطيع أن ينكر أن ما يعاف المرء شربه لابد أن ينفر من استعماله في القربات والعبادة ، وحتى في النظافة ؟

هذا هو اسلوب ابن رشد في ترجيحه واجتهاده ، فهو يميل دوما إلى الأسلوب المنطقي ويغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي .

---

(1) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 11 .
(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 18 و 19 و 29 .

9) مقابلة الأدلة واستنتاج الحكم . هذه طريقة أخرى من طرق ابن رشد في عرض المذاهب وأدلتها والمقابلة بينها . ويبلغ منتهى الروعة حين يتناول الأدلة بالتمحيص ويعرضها على محك القواعد المسلم بها ، مما يدل على تمكن من علوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلى براعة في التصرف فيهما . من ذلك المسألة التالية في المسح على الخفين ، وسأوردها بنصها أيضا . قال : « وأما التوقيت (1) فإن الفقهاء أيضا اختلفوا فيه . فرأى مالك أن ذلك غير مؤقت ( أي غير محدود بمدة ) وأن لابس الخُفين يمسح عليهما مالم ينزعهما ، أو تُصيبه جنابة ، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أن ذلك مؤقت . والسبب في اختلافهم اختلافُ الآثار في ذلك ، فقد وردت ثلاثة أحاديث أحدها حديث علي وهو « جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ، ويوما وليلة للمقيم » ، خرّجه مسلم . والثاني حديث أبيّ بن عمارة أنه قال « يا رسول الله أأمسح على الخف ؟ قال : نعم . قال : يوْما ؟ قال : نعم . قال : يومين ؟ قال : نعم . قال : وثلاثة ؟ قال : نعم ، حتى بلغ سبعا ، ثم قال : امسح ما بدا لك » ، خرّجه أبوداود والطحاوي . والثالث حديث صفوان بن عسال قال : كنا في سفر فأمرنا (الرّسول ص) ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة » .

بعد إيراد المذاهب وأدلتها التي استند إليها أصحاب الرأي فيما ذهبوا إليه ، يعقب ابن رشد بقوله :

« قلتُ : أما حديث علي فصحيح، خرجه مسلمٌ. وأما حديث أبي بن عمارة فقال فيه أبو عُمَرَ بن عبد البر «إنه حديث لا يَثْبُتُ ،

(1) المدة التي يمكن للمتوضىء أن يكتفي فيها بالمسح على خفيه .

وليس له إسناد قائم » ، ولذلك لا ينبغي أن يُعارض به حديث علي .
وأما حديث صفوان بن عسال — فهو وإن كان لم يُخرجه البخاري
ولا مسلم — فإنه قد صحّحه قوم من أهل العلم بالحديث كالترمذي
وأبي محمد بن حزم . وهو بظاهره معارض بدليل الخطاب لحديث
أُبي ، كحديث علي . وقد يحتمل بأن يُجمع بينهما بأن يُقال :
إن حديث صفوان وحديث علي خرجا مخرج السؤال عن التوقيت ،
وحديث أُبي بن عمارة نص في ترك التوقيت . لكن حديث أبي
لم يثبت بعد . فعلى هذا يجب العمل بحديثي علي وصفوان وهو
الأظهر ، إلا أن دليل الخطاب فيهما يعارضه القياس ، وهو كون
التوقيت غير مؤثر في نقض الطهارة(1) لأن النواقض هي الأحداث(2)» .

فأنت ترى أنه بعد الجولة التي جالها بين الادلة تركها جميعا
ومال إلى الأخذ بالقياس ، أو بحديث أبي بن عمارة بالرغم عن
تضعيف أهل الحديث له ، لأنه ينسجم مع القياس .

قد يتساءل المرء في تعجب ودهشة : كيف يترك فقيه النص
ويأخذ بالقياس ، والقاعدة أنه لا التفات إلى القياس إلا عند انتفاء
النص ؟ نعم . إن ابن رشد يتوخى هذه الطريقة لأن ما يهمه إنما هو
التعليل والنظر العقلي ، فإذا بدا له أن النظر العقلي يخالفه النص أول
النص كما فعل هنا إذ حمل حديث علي وحديث صفوان محمل
التساؤل عن التوقيت، مما يجعلهما مندرجين في حالة خاصة بالسائل ،
أما ما يجري مجرى القاعدة العامة فهو عدم التوقيت لأن طول
الوقت لا ينقض الوضوء وإنما ينقضه الحدث ، وهو تعليل يستند
إلى أحكام الشرع في الوضوء والطهارة بصورة عامة .

---

(1) يعني التوقيت غير المحدد .
(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 16 .

والآن بعد أن تبينا منهج ابن رشد في الفقه أصولا وفروعا أو اعتقادا وعملا ، نخلص الى ذكر الأصول التي يستمد منها نظرته إلى الدين ، وعلى ضوئها سلك طريقه . ذلك أنه بدون الرجوع إلى النظرية الأساسية التي ينطلق منها تفكيره الديني ، سيبقى فهمنا لآرائه مشوبا بالغموض ، كما أن الحكم على طريقته لا يكون صحيحا إلا بالرجوع إلى تلك الأصول التي انطلق منه .

فما هي هذه الأصول ؟

وما قيمة هذا الاتجاه الذي اتجهه ؟



# خـاتمـــة

لقد تبين لنا أن ابن رشد يميل إلى النظر العقلي سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع . وهذا الاتجاه صادر عنده عن نظرية أساسية بسطها في كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ومفادها بإيجاز أن غاية الشرع بيان الحق ، وأن غاية العقل معرفة الحق كذلك ، والحق واحد لا يتعدد ، وبناء على هذا فإن غاية العقل والشرع واحدة وهي معرفة الحق ، لذلك لا يمكن أن يكون الشرع ضد أحكام العقل ، ولا أن تكون أحكام العقل ضد مقصد الشرع . فالحكمة هي « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » (1) .

فهما منهجان لغاية واحدة ، غير أن العقل أو الحكمة هي سبيل الخاصة في معرفة الحق ، لأنها الطريق الأعمق الذي يعتمد البراهين اليقينية ، وذلك عسير على العامة الذين يسميهم ابن رشد — بالجمهور — .

أما الوحي فهو سبيل العامة لأنه وإن كان يطلب الحقيقة نفسها التي تبحث عنها الفلسفة ، فإنه يطلبها على مستوى ما يفهم

---

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 38 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

الجمهور ، وهو مستوى الظاهر فقط . فالعامة ليست مدعوة إلى النظر والتأويل ، وإنما المطلوب منها هو الطاعة والعمل بظاهر الشرع فقط (1) .

فابن رشد كما ترى يصرح بأن في الشرع ظاهرا وباطنا ، وهو يُشبه الصوفية في قوله هذا ، لكن الظاهر والباطن اللذين يعنيهما يختلفان عما يعنيه منهما المتصوفة . فهما عند هؤلاء مرتبطان بالإمام وبالعلم اللدني الذي يكشف له وحده ، أما عند ابن رشد فلا صلة لهما إلا بالعقل وقدرته على الغوص والتعمق والتأويل بما يوافق البراهين الفلسفية اليقينية التي ترفض الوهم والخرافة . ومن هنا فإن العامة مطالبون بالأخذ بظواهر النصوص سواء بدت موافقة العقل أو مخالفة له لأن عقولهم محدودة لا تفهم بطبيعتها إلا ما كان من قبيل الخطابيات والقصص والمواعظ . ويلحق بهم المتكلمون الذين يسلمون بأدلة مبنية على مقدمات ليست يقينية (2) .

ويعلل ابن رشد ورود الشرع ظاهرا وباطنا بأن سبب ذلك هو اختلاف عقول الناس بين خاصة وعامة . فالخاصة ، وهم العلماء (الفلاسفة ) ، لا يجوز لهم أن يعملوا بظاهر النصوص إذا خالفت العقل ، وإنما عليهم أن يتأولوها بما يتفق مع العقل . أما العامة ، وهم الجمهور ، فإن التأويل ليس من شأنهم ولا يستطيعونه ، بل لا يجوز كشف المؤولات لهم لأنها تذبذب عقولهم وتشككهم وتدفع بهم إلى الضلال ، والشرع إنما قصد تعليمهم بمقدار ما تحصل لهم به السعادة (3) .

---

(1) المصدر السابق ، ص 13 وما بعدها .
(2) المصدر السابق ، ص 19 .
(3) المصدر السابق ، ص 27 .

وما دام الناس مختلفين بالطبع (1) ، فمن الصواب أن يخاطب كل منهم بما يفهم ، فإن التعليم مثله كمثل الدواء لا يمكن أن يكون واحدا للجميع ، وما يستريح إليه البعض ويشفى به قد يؤلم البعض ويكون سببا في اشتداد الألم به وفي طول سقمه (2) .

وما دام الأمر على هذه الشاكلة ، فإن التأويل لا مناص منه للتوفيق بين العقل والدين ، أو بين الحكمة والشريعة .

من هذا المبدإ النظري الذي يقيمه ابن رشد على أسلوب منطقي متدرج في الإقناع ، تنطلق آراؤه الدينية وطريقته في التوفيق بين الفلسفة والاسلام عقيدة وشريعة .

ولنمض مع ابن رشد قليلا لنتعرف معنى التأويل عنده ومتى يكون اللجوء إليه ، كي نحيط بالنظرية التي ينطلق منها في هذا التوفيق بين الفلسفة والدين .

يقول في كتابه « فصل المقال » إن التأويل عنده هو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه (3) » . مثال ذلك ما لجأ إليه بعض المتكلمين من تأويل اليد بالقدرة تنزيها لله تعالى عن مشابهة المخلوقات في قوله جل من قائل « يدُ الله فوق أيديهم » ، وتأويل العين بالرعاية والحماية في قوله تعالى « فإنك بأعيننا » ، إلى غير ذلك من الأمثلة . أما متى يقع اللجوء إلى التأويل فهو يرى أنه لا يخلو الحال في القضايا العارضة من أن يكون أمرها مسكوتا عنه أو مصرحا به ؛ فإن كانت الأولى فلا إشكال ولا مشكلة لأن العقل يكون في

(1) أي حسب الاستعداد والمواهب .
(2) ابن رشد : فصل المقال ص 34 .
(3) المصدر السابق ص 19 ، 20 .

حل من التقيد بالنص ويُلفي المجال فسيحا ليستنبط من الأحكام ما يتفق وقصد الشارع على نحو ما يفعل الفقهاء في اجتهادهم حين لا يكون هناك نص في القضية (1) .

أما إذا وجد النص فإننا نكون بازاء حالة من اثنتين : مسايرة النص للعقل أو مخالفته له .

فإن ساير النص العقل انتفت كل الدواعي التي تلجىء إلى التأويل ضرورة أن الشرع والعقل صارا ناطقين بحقيقة واحدة .

وإن خالف النص الشرعي العقل جاء دور التأويل ، أى تأويل النص بما يقتضيه العقل (2) ، لأن أحكام العقل واضحة لا تقبل التأويل بينما الذى يداخله الاحتمال إنما هو النص ، فيجب حمله على ما يتفق والعقل (3) .

ولكي يبرر ابن رشد مذهبه في التأويل ، يحتج بأن الفقهاء قد ساروا عليه في كثير من الأحكام الشرعيه ، فأولوا من النصوص ما خالف العقل كلما استحال عليهم فهم ظاهر النص فهما يساير العقل ، بل إن المتكلمين لجؤوا إلى هذه الطريقة أيضا ، فالاشعريون مثلا يتأولون آيه الاستواء (4) وحديث النزول (5) . وعلى هذا «فنحن

---

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 19 .

(2) المصدر السابق ص 19 .

(3) المصدر السابق .

(4) آية الاستواء : هي الآية 29 من سورة البقرة .

(5) حديث النزول : هو الحديث الذي يذكر أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبيء (ص) في صورة دحية الكلبي ، وأن ابن عباس رآه في صورته تلك . وقد ذكر هذا الحديث في الصفحة 101 من كتاب « الفرق بين الكرامات والمعجزات » لأبي بكر الباقلاني ، نشر الأب مارتيني ، بيروت ، 1958 .

نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (1) » .

ثم يذكر أن المسلمين مجمعون على أنه لا ينبغي أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها (2) ، كما لا يجوز إخراجها كلها عن ظاهرها بالتأويل (3) ، ومن هنا كان التأويل وقفا على الخاصة ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بذلك وعناهم بقوله : « ... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ... الآية » (4) .

والخاصة الذين يعنيهم ابن رشد هنا هم الفلاسفة ، لأنه يُقسم الناس حسب استعدادهم ومواهبهم الفطرية والمكتسبة إلى ثلاثة أقسام فيقول « ... فإذن ، الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل لا ينبغي أن يُصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور » (5) .

---

(1) ابن رشد : فصل المقال ، ص 20 .
(2) ابن رشد : المصدر المذكور ص 20 .
(3) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(4) الآية 7 من سورة آل عمران .
وقف ابن رشد عند قوله تعالى « والرسخون في العلم » ليساير معنى الآية الكريمة مذهبه في التأويل . والصحيح الوقوف عند قوله جل وعلا « وما يعلم تأويله إلا الله » وهو ما ذهب إليه جل المفسرين ، فالعلماء يفوضون علم المتشابه إلى الله تعالى .
(5) ابن رشد : فصل المقال ، ص 33 .

ونظرا إلى أن العامة أهل براهين خطابية ، فإن الشرع توخى في تعليمهم أسلوب الموعظة ، وهو أسلوب خطابي يتوجه إلى العواطف لا إلى العقول ، لأن العامة عاجزة عن فهم البراهين العقلية .

كذلك المتكلمون ، فإنهم قريبون من العامة، يقتنعون بالبرهان الجدلي الذي لا يرقى إلى مستوى البرهان العقلي اليقيني . وقد جاء الوحي متضمنا الأساليب الجدلية لمخاطبة هؤلاء ومن على شاكلتهم .

أما الحكماء فهم العلماء بحق لأنهم المؤهلون وحدهم لتأويل ظاهر الشرع الذي يخالف العقل ، وهم وحدهم القادرون على إدراك البراهين اليقينية ، لذلك خاطبهم الشرع بطريق الحكمة . فالحكمة موجهة إليهم خاصة .

ويستدل ابن رشد على هذا التقسيم بقوله تعالى «ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ... (1) » . فالآية عنده تتضمن طرائق الخطاب الثلاث : طريقة الحكمة وهي خاصة بالحكماء ، وطريقة الموعظة وهي خاصة بالجمهور ، وطريقة الجدل وهي موجهة لأنصاف المتعلمين الذين تتحدد منزلتهم فوق الجمهور ودون الفلاسفة ، وهم المتكلمون ومن في مستواهم (2) .

إذن فالحكمة ( الفلسفة ) طريقة من طرائق الشرع عند ابن رشد ، وهذا ما أراد اثباته ، وهو منطلقه في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، اذ لا يكتفي بجعل الغاية التي ترمي إليها الفلسفة هي نفس الغاية التي يريد الدين تحقيقها ، بل يعتبر الفلسفة طريقة من طرائق الدين في مخاطبة الناس ، وأن ذلك اقتضته طبيعة اختلاف العقول

(1) الآية 125 من سورة النحل .

(2) ابن رشد : فصل المقال ، ص 19 وص 33 .

المواهب (1) ، بل إن النظر الفلسفي مأمور به في الشرع على سبيل الوجوب ، لأنه نظر تأمل يؤدي إلى معرفة الله تعالى .

ثم ما هي طبيعة عمل ابن رشد الذي استعرضناه ، هل كان فقيها في معالجته مسائل الفقه وقضاياه ؟

الواقع أن الرجل فيلسوف أراد أن يتناول العقيدة والفقه بروح الفلسفة ، فهو لا يعدل بالبراهين الفلسفية شيئا في إثبات قضايا الاعتقاد ، ويميل إلى النظر العقلي الخالص الذي يعتمد التعليل المنطقي في فقه الفروع . ويبدو لي أنه على العكس من الغزالي الذي انصبَّ كلُّ اهتمامه على الفقه ، ومنه انطلق في شن حملته على الفلاسفة فمكَّن لسلطان الفقه وزعزع صرح الفلسفة في العالم الإسلامي كله ، وما يزال تأثيره إلى اليوم .

أما ابن رشد فانطلق من الفلسفة ورام أن يفرض روحها على الدين عقيدة وشريعة . وهو في الواقع لا يرمي من وراء ذلك إلى التوفيق بين الدين والفلسفة كما زعم ، وإنما يريد إخضاع الدين للفلسفة ، وقد صرح بأن الدين الحق هو ما يفهمه الفلاسفة لا ما يفهمه المتكلمون والعامة ، فذلك هو ظاهر الدين . ولبساطة عقولهم وعجزها عن إدراك الحقائق كما هي ، توجه إليهم الشارع بما يناسبهم وألزمهم بالطاعة لأن في ذلك حملا لهم على الفضيلة ؛ ومما يقول في هذا المعنى : « وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان — إما من قبل فِطرتهم ، وإما من قبل عادتهم ، وإما من قبل عُدْمهم أسباب التعلّم — بأن ضرب لهم أمثالها ، وأشباهها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال (2) » .

---

(1) المصدر السابق ، ص 26 و 27 .

(2) ابن رشد : فصل المقال ، ص 27 .

فما عند العامة ليس حقيقة الدين وإنما هو شيء قريب منها ، لأن عقولهم قاصرة عن ادراك الحقائق في ذاتها وكما هي ، فقُرِّبت لهم في أشباهها وأمثالها . ويبدو لي هنا أن ابن رشد يأخذ هذا المعنى عن نظرية المثل لأفلاطون .

وإذا كان ما عند العامة والمتكلمين ليس هو الدين على حقيقته ، فإن الطائفة التي تدرك الحق كما هو وتهتدى إلى جوهر الدين إنما هي طائفة الفلاسفة الذين لهم وحدهم حق التأويل وحق الاجتهاد ، وهم الذين عناهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » ، وفي ذلك يقول ابن رشد : « وأي حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود كله بأنه كذا أو ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل (1) » .

ثم يقول في شان التأويل الذي يعني به إخضاع الدين للفلسفة كما يتبين ذلك من حديثه الطويل عنه : « والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حُملها الإنسان فأبى إلا أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعني المذكورة في قوله تعالى — إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال .. الآية — (2) » .

وبما أن الفلاسفة هم الذين نيط بهم التأويل ، والتأويل أفضل طرق العلم لأنه معرفة الموجودات على كنهها ، فإن الفلاسفة يُعَدُّون أفضل أصناف الناس (3) .

---

(1) المصدر السابق ص 26 .
(2) فصل المقال ، ص 35 .
(3) المصدر السابق ص 30 .

هكذا يتبين من أقوال ابن رشد نفسها أن الرجل لم يقف عند حدود الرغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة مثلما حاول فلاسفة مسلمون قبله كالكندي وابن سينا والفارابي ، بل تجاوز ذلك إلى إخضاع الدين لمنهج الفلسفة وطرقها في إثبات الحقائق وإبطالها ، ولروحها في النظر إلى قضايا الكون والإنسان ، وسيطرت عليه هذه النظرة فلم ير سبيلا في الوجود أوفق منها ، وانتهى به الأمر إلى أن اقترح على الفقهاء اعتماد القياس العقلي المنطقي في استنباط الأحكام ، وكان هذا من أسباب سخط الفقهاء بالأندلس عليه ، وفي ذلك يقول أحد الباحثين :

من أسباب كيد الفقهاء له أنه أدخل في ميدان العقائد مذاهب الفلاسفة ، وأدخل في ميدان الشريعة القياس العقلي والتأويل (1) »

وفي نهاية هذا البحث نقول : إن هذا المنهج العقلاني الخالص هو الذي أبعد ابن رشد عن المسلمين ، فلم يقبلوا على الأخذ بآرائه ، إن لم نقل إنهم خافوها على دينهم .

---

(1) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج 2 ، ص 84 .



# فهرس المصادر والمراجع

ابن الأبار : أبو عبدالله محمد ، الأندلسي ، البلنسي (ت 658 هـ)؛
1 — كتاب — التكملة — (جزآن) .
نشر مطبعة مدريد . الطبعة الاولى 1886 .

ابن أبي أصيبعة : موفق الدين أبو العباس أحمد ، طبيب ومصنف في السير . (ت 668 هـ — بالقاهرة) :
2 — عيون الأنباء في طبقات الأطباء (3 أجزاء في مجلد) .
نشر مكتبة الحياة ، الطبعة الأولى ، بيروت 1965 ،
تحقيق الدكتور نزار رضا :

ابن بشكوال : أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، من كتاب السير ، أندلسي ، (ت 578 هـ — بقرطبة) :
3 — كتاب — الصلة — في تاريخ أيمة الأندلس (جزآن) :
نشر مطبعة مدريد — الطبعة الاولى 1882 م .

ابن رشد : محمد بن احمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، الشهير بالحفيد (ت 595 هـ) .
4 — الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
5 — فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبع الكتابان معا في سفر واحد) .

طبع دار الآفاق الجديدة ، ط 2 ، بيروت 1979 .
6 — بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزآن في مجلد) .
طبع دار الفكر بالتصوير ، بيروت ( لم يذكر تاريخ الطبع ) .
7 — تهافت التهافت ( جزآن ) ، تحقيق سليمان دنيا .
نشر دار المعارف بمصر ، ط 2 . 1969 .
8 — تلخيص كتاب النفس .
نشر مكتبة النهضة المصرية ، ط 1 ، القاهرة ، 1950 .
تحقيق أحمد فؤاد الأهواني .
ابن فرحون : برهان الدين ابراهيم بن علي ، فقيه مالكي ومؤرخ ، من قرية إيان بالأندلس ( ت 799 هـ ) .
9 — الديباج المذهب في أعيان المذهب .
طبعة بولاق ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1351 هـ .
أبو زهرة محمد من شيوخ الأزهر ( معاصر ) .
10 — أبو حنيفة ( حياته وعصره — آراؤه وفقهه ) .
طبع دار الفكر العربي ، ط 2 ، القاهرة ، 1977 .
بروكلمان ( ت 1956 ) .
11 — تاريخ الشعوب الاسلامية ، ج 2 .
طبع دار العلم للملايين ، ط 3 ، بيروت ، 1961 .
ترجمة أمين نبيه فارس ومنير البعلبكي .
حسن ابراهيم حسن .
12 — تاريخ الإسلام ، ج 4 .
مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، 1968 .

الخضري محمد .

13 — تاريخ التشريع الإسلامي .

مطبعة السعادة ، ط 6 ، القاهرة ، 1954 .

داغر أسعد يوسف .

14 — مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 :

المطبعة المخلصية ، ط 2 ، صيدا ، لبنان ، 1961 .

ديبور — أستاذ الفلسفة بجامعة أمستردام ( ت 1942 ) .

15 — تاريخ الفلسفة في الإسلام .

طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2، القاهرة، 1957.
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .

رينان أرنست — كاتب وفيلسوف فرنسي ( ت 1892 م ) .

16 — ابن رشد والرشدية .

طبع دار إحياء الكتب العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 1957 .
ترجمة عادل زعيتر .

زكي نجيب محمود .

17 — المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .

طبع دار الشروق ، ط 1 ، بيروت ( لم يذكر تاريخ الطبع ) .

الزيات أحمد حسن .

18 — تاريخ الأدب العربي .

طبع مكتبة نهضة مصر ، ط 23 ، القاهرة ( لم يذكر تاريخ الطبع ) .

الزين سميح .
19 — ابن رشد آخر فلاسفة العرب .
طبع مؤسسة دار ابنان ، ط 1 ، بيروت 1973 .

صليبا جميل .
20 — تاريخ الفلسفة العربية .
طبع دار الكتاب اللبناني ، ط 2 ، بيروت ، 1973 .

قاسم محمود .
21 — نظرية المعرفة عند ابن رشد .
نشر مكتبة الانجلو المصرية ، ط 2 ، القاهرة ، 1969 .

كوربان هنري — كاتب فرنسي معاصر ومؤرخ للفلسفة .
22 — تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 .
طبع دار عويدات ، طبعة أولى ، بيروت ، 1966 .
ترجمة نصير مروّة ، حسن قبيسي .

كحالة عمر .
23 — معجم المؤلفين ( ج 12 ) .
طبع المكتبة العربية ، ط 1 ، دمشق ، 1960 :

المالقي ، الشيخ أبو الحسن النباهي الاندلسي ( توفي حوالي 797 هـ ) :
24 — تاريخ قضاة الأندلس ، نشر ليفي بروفنسال :
طبع دار الكاتب المصري ، الطبعة الأولى ، القاهرة ،
1948 :

محمد بن أحمد :
25 ـ فلسفة ابن رشد .
طبع المكتبة المحمودية ، ط 1 ، مصر ، 1906 .
مخلوف محمد بن محمد .
26 ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :
نشر المطبعة السلفية ، ط 1 ، القاهرة ، 1350 هـ .
مدكور ابراهيم :
27 ـ في الفلسفة الإسلامية .
ج 2 ، طبع دار المعارف بمصر ، ط 3 . 1976
المراكشي عبد الواحد ـ مؤرخ مغربي ولد بمراكش ( ت 647 هـ ) .
28 ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب .
مخطوط رقم 18300 بالمكتبة الوطنية ـ تونس .
المقري محمد ( ت 1631 م ) :
29 ـ نفح الطيب .
ج 1 ، 2 ، طبع دار صادر ، ط 1 ، بيروت ، 1968 .
تحقيق إحسان عباس .
الندوي أبو الحسن .
30 ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين .
مطبعة التقدم ، توزيع دار الأنصار ، ط 10 ، الكويت ، 1977 .
ليون قوتيي .
31 ـ المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية :

تعريب محمد يوسف موسى ، طبع المكتبة الأهلية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1945 .

يوسف كرم :

32 ـــ تاريخ الفلسفة الحديثة :

دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، 1949 :

ي : هل ـــ مستشرق ألماني ، أستاذ بجامعة مونيخ :

33 ـــ الحضارة العربية :

ترجمة الدكتور ابراهيم أحمد العدوي :

طبع مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة 1956 :

الانصاري :

34 ـــ قطعة من سيرة ابن رشد .

ملحق كتاب ـــ ابن رشد والرشدية ـــ لرينان ، عدد 2 ، صفحة 437 . وقد سبق ذكر الكتاب .

الذهبي :

35 ـــ سيرة ابن رشد :

ملحق عدد 4 ، ص 451 ، الكتاب المذكور .

36 ـــ محنة ابن رشد :

ملحق بكتاب رينان ، ص 454 ؛

37 ـــ قائمة كتب ابن رشد .

ملحق عدد 5 ، الكتاب المشار إليه ، ص 456 .

38 ـــ دائرة المعارف الاسلامية .

ج 1 ، مادة — ابن رشد — طبع دار الشعب ، ط 2 ، القاهرة ، 1969 .

39 — تعليق على مادة — ابن رشد — .
جميل صليبا ، دائرة المعارف الاسلامية ، ( الجزء المشار إليه ) .

40 — دائرة المعارف للبستاني .
المجلد الأول ، الطبعة الجديدة ، مطبعة طهران ( لم يذكر تاريخ الطبع ) .

41 — مجلة تراث الانسانية ، مارس 1964 ، مصر .
مقـــال بقلم سعيـــد زائد عن ابن رشد وكتابه — تهافت التهافت — .

42 — مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 ، مصر .
مقال بقلم الدكتور محمود قاسم عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عن ابن رشد وكتابه — مناهج الأدلة — .

43 — مجلة «الفصول» ، أكتوبر 1980 ، القاهرة .
مقال بعنوان — تراثنا الفلسفي — بقلم حسن حنفي .

44 — مجلة منبر الاسلام ، جانفي 1981 ، القاهرة .
مقال بعنوان — العقليات القرآنية في فكر ابن رشد — بقلم الدكتور ابراهيم هلال .

45 — محاضرة بعنوان — المذاهب الفقهية وأطوارها — للعلامة المنعم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور .



# الفهرس


مقدمة ........................................ 5

**الفصل الأول**

**( ابن رشد )** ........................................ 11

التعريف بابن رشد ........................................ 13

مكانته في دولة الموحدين ........................................ 21

نكبته وأسبابها ........................................ 29

**الفصل الثاني**

**( علمه وآثاره )** ........................................ 47

المكانة العلمية لابن رشد ........................................ 49

شيوخه ........................................ 57

بيئته العلمية ........................................ 67

مؤلفاته ، وشروحه ، وتلاخيصه ........................................ 75

تأثيره ، تلاميذه ........................................ 89

**الفصل الثالث**

**( منهجه في الفقه )** ........................................ 97

فقه ابن رشد ........................................ 99

منهجه في الفقه الأكبر ........................................ 103

منهجه في فقه الفروع ........................................ 115

خاتمة ........................................ 129

فهرس المصادر والمراجع ........................................ 139

انتهى طبع هذا الكتاب
بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم
20 نهج المنجي سليم ـ تونس
تحت عدد 83/877 ـ الايداع القانوني 84/4

عدد الناشر : 84 ـ 79 ـ 100



لفت نظري هونا اطالع حياة ابن رشد ان هناك جانبا هاما في نشاط هذا الرجل لم يتنقصه احد وهو الجانب الفقهي . فكل الذين درسوه .. اهتموا به فيلسوفا .. وصاحب خصومة كبيرة مع الغزالي ..

ولقد بحثت وبحثت عما كتب الناس عن فقه ابن رشد فلم اجد شيئا ذا بال ...

.. لم يبق من رجاء لدي الا ان اتوجه الى كتب ابن رشد في الفقه .. وتخيرت منها ثلاثة هي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، والكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . وكان سبب اختياري لهذه الكتب بالذات هو ان نظرتي الى الفقه عند ابن رشد قد حدتني بالاتجاه الى البحث عن النواحي المهملة التي كانت [illegible] هذا الضرب من حياته العلمية . ومن هنا اخذت الفقه بمفهومه العام الذي اطلقه عليه الامام ابو حنيفة رحمه الله ورضي عنه ، فقد كان يسمي كل ما يتصل بالبحث في مسائل العقيدة .. وما يتصل بالاحكام فقها ويطلق على الجانب الاول اسم الفقه الاكبر وعلى الجانب الثاني فقه الاحكام ...

الدار العربية للكتاب [illegible]
شارع [illegible] الجمهورية [illegible] طرابلس [illegible] ص ب 3185
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية الهاتف [illegible] 47
الفرع الرئيسي : [illegible] نهج 7 [illegible] عدد 4 — تونس —
الجمهورية التونسية الهاتف : 236.02 — 244.000